ALFRED LOISY

LES MYSTÈRES PAÏENS

ET

LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

DEUXIÈME ÉDITION
REVUE ET CORRIGÉE

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, RUE DES ÉCOLES, 62

1930

LES MYSTÈRES PAÏENS

ET

LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

DU MÊME AUTEUR

Etudes bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8°, 336 p...	12 fr.
L'Evangile et l'Eglise, cinquième édition (1930), 1 vol. in-12, XLIV, 277 pages	12 fr.
Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* **et sur l'Encyclique** *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages	7 fr. 50
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, 1 vol. in-12, 295 pages..............	7 fr. 50
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages.................	1 fr. 80
Jésus et la tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages.	7 fr. 50
A propos d'histoire des religions (1911), 1 vol. in-12, 324 pages.	7 fr. 50
L'Evangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages........	12 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages	9 fr.
Guerre et religion, deuxième édition (1915), 1 vol. in-12, 196 pages.	6 fr.
Mors et Vita, deuxième édition (1917), in-12, 90 pages........	3 fr. 50
La Religion, deuxième édition (1924), 1 vol. in-12, 406 pages..	9 fr.
La paix des nations et la religion de l'avenir (1919), in-12, 31 p.	1 fr. 50
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages....	7 fr.
Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 vol. gr. in-8°, 552 p.	36 fr.
Le quatrième Evangile, deuxième édition (1921), 1 vol. gr. in-8°, 602 pages	36 fr.
Les Actes des Apôtres (1920), 1 vol. gr. in-8°, 963 pages......	60 fr.
L'Epître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages	6 fr.
Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français avec introduction générale et notices (1922), 1 vol. gr. in-8°, 714 pages	36 fr.
L'Apocalypse de Jean (1923), 1 vol. gr. in-8°, 406 pages......	24 fr.
L'Evangile selon Luc (1924), 1 vol. gr. in-8°, 600 pages........	36 fr.
L'Eglise et la France (1925), 1 vol. in-12, 237 pages	9 fr.
Religion et Humanité (1926), 1 vol. in-12, 266 pages........	12 fr.
La Morale humaine, deuxième édition (1928), 1 vol. in-12, 306 p.	12 fr.

ALFRED LOISY

LES MYSTÈRES PAÏENS

ET

LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62

1930

AVANT-PROPOS
DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Ce n'est pas sans une certaine appréhension que l'auteur de la présente étude se décide à la publier. Poursuivant, dans ses cours au Collège de France, une enquête sur le sacrifice dans les différentes religions, il a été amené, après avoir traité du sacrifice dans les anciens cultes de l'Orient, de la Grèce et de Rome, à examiner pareillement la place du sacrifice dans les mystères du paganisme gréco-romain et dans le culte chrétien. Par la même occasion, il a touché au problème des origines du christianisme, et il a pensé voir, sans doute après plusieurs autres, que les racines du christianisme ne plongeaient pas seulement dans le judaïsme, mais aussi dans les anciennes religions païennes par l'intermédiaire des cultes de mystères. Un tel sujet n'est pas de ceux qu'on épuise en quelques mois de recherches et en une douzaine de conférences. En toute rigueur de méthode, et à ne considérer que l'état de la science et de l'opinion scientifique sur la matière, il eût été prudent de tirer seulement de ce travail quelques pages sur la part du sacrifice dans les mystères et sur les survivances du sacrifice dans le christianisme. A risquer un essai que n'environne point l'appareil d'une copieuse érudition, l'on s'expose, sinon à manquer de solidité, du moins à paraître en manquer, ce qui est déjà un grave inconvénient. Si l'on court cette chance, l'on ne croit pas que ce soit par un goût fâcheux de témérité ; c'est que l'on a conscience de ne pas être, au fond, si téméraire que beaucoup peut-être seront tentés de le penser.

La vie est courte, et, lorsqu'on sent la sienne éminemment fra-

gile, on a peut-être le droit de dire sans trop de retard ce que l'on a cru saisir de vérité. Une discussion approfondie et minutieuse de tous les témoignages concernant les mystères païens et les origines chrétiennes pourrait absorber plusieurs existences, et l'on n'est point sans doute obligé de se taire sur le sujet en attendant qu'une génération d'érudits en ait minutieusement scruté tous les détails[1]. Il est permis aussi de se demander s'il est absolument indispensable d'avoir épuisé la question pour savoir à quoi s'en tenir sur les points essentiels. D'ailleurs, en ce qui regarde les origines chrétiennes, la connaissance des textes n'est pas tout, et l'indépendance entière du jugement a son importance. Les textes sont connus et étudiés depuis longtemps, mais la critique est à peine dégagée de la foi dont ces textes sont les plus anciens documents. Les aborder sans aucun intérêt théologique ou polémique est sans doute une condition indispensable pour les bien entendre au point de vue de l'histoire. Or cette condition peut encore, à l'heure actuelle, passer pour une grande nouveauté.

On trouve donc quelque utilité à mettre au jour cette œuvre imparfaite, sans se faire illusion sur ses lacunes, sans se flatter que ses conclusions puissent rallier maintenant beaucoup de suffrages. N'ayant pas le temps de la refondre, on la donne à peu près telle qu'on l'a conçue pour l'enseignement du Collège de France. Le concours d'un fidèle auditeur de ces conférences, M. Félix Sartiaux, qui en a fait une rédaction sommaire, a facilité la publication.

Janvier 1913.

1. La question a été pour le moins posée par R. Reitzenstein, surtout dans son livre *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig, Teubner, 1910), et elle a été agitée au dernier congrès d'Histoire des Religions, tenu à Leyde en septembre 1912.

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

La première édition de ce livre n'était qu'un tiré à part d'études publiées en 1913 *et en* 1914 *dans la* Revue d'histoire et de littérature religieuses. *Au* 1[er] *août* 1914, *il ne restait à imprimer que les quelques pages de la conclusion. Les événements ont retardé cet achèvement jusqu'en* 1919. *Ainsi l'ouvrage s'est trouvé naître vieux de cinq ans. On a pensé alors que mieux valait le publier tel quel, avec ses imperfections, que de le supprimer. Et le fait est que l'édition fut assez vite épuisée. Si la seconde édition s'est fait attendre, c'est que l'auteur aurait souhaité refondre complètement ce travail en en remaniant le plan. N'ayant pas l'espoir de réaliser désormais une semblable tâche, et des voix amies le sollicitant de rééditer son essai, il se risque à le reproduire en y apportant seulement les retouches et additions qui lui ont paru les plus opportunes. Il ne se dissimule pas que cet essai fut une simple ébauche, et que, nonobstant les modifications de détail qu'il vient d'y pratiquer, ce n'est toujours qu'une explication trop sommaire et insuffisamment documentée de l'évolution religieuse qui a produit le christianisme traditionnel. En attendant que de plus habiles aient repris à fond le sujet, ces modestes pages pourront n'être pas d'une lecture inutile.*

Novembre 1929.

CHAPITRE PREMIER

RELIGIONS NATIONALES ET CULTES DE MYSTÈRES

La suite de nos recherches sur le sacrifice[1] nous conduit aux mystères du paganisme gréco-romain et au culte chrétien. Ces mystères et le christianisme procèdent des religions que nous avons déjà étudiées ; pour la plupart, les mystères n'apparaissent, comme le christianisme, dans le plein jour de l'histoire, qu'au temps de l'empire romain, lorsqu'ils commencent à recruter quantité d'adeptes en dehors de leur pays d'origine. Dans ces cultes, aussi bien que dans les anciennes religions nationales, le sacrifice est un élément essentiel, mais avec une signification et dans des conditions qui ne sont pas précisément les mêmes que celles des cultes nationaux.

I

Il paraît certain que le sacrifice, à l'origine des religions, a été tout autre chose qu'un moyen de reconnaître par une sorte de tribut la souveraine autorité de dieux personnels, ou de se concilier la faveur de tels dieux, de prévenir ou d'apaiser leur mécontentement par des offrandes ou des expiations volontaires. Les relations des hommes avec leurs dieux n'ont pas d'abord ce caractère moral, qui a commencé par n'être qu'assez obscurément impliqué dans ce que l'on pourrait appeler une conception magico-religieuse de l'univers. Le sacrifice, la présentation, l'abandon, la destruction d'objets naturels ou fabriqués, pour une autre fin que leur destination commune et selon nous normale, en vue d'atteindre les puissances mystérieuses

1. Ces recherches ont été synthétisées dans *Essai historique sur le Sacrifice* (1920).

qui sont supposées gouverner le monde, appartient au système de rites par lesquels les hommes, aux degrés inférieurs de la culture, se flattent de coopérer à l'action de ces puissances ou même de la créer, de la promouvoir et de la régir, en tant qu'elle est nécessaire et bienfaisante, ou bien, au contraire, de s'en dégager, de l'éloigner, de l'éliminer, selon qu'elle est jugée redoutable et funeste. Ces puissances, dans les religions historiques, semblent avoir été d'abord très vaguement conçues, et leur influence sur les phénomènes naturels, sur la vie des plantes, des animaux, des hommes, n'était pas non plus différenciée. Tels rites de saison seront censés gouverner le cours de la nature, la croissance des jours, le mouvement de la végétation, la multiplication du bétail et celle des humains, en même temps qu'ils répriment les forces ennemies, les agents de ténèbres, de stérilité, de maladie ou de mort. Capter, soutenir et conduire les influences bienfaisantes, contenir, réduire, écarter les influences malfaisantes, pour le plus grand avantage du groupe humain qui accomplit les rites, tel paraît avoir été d'abord l'objet principal de la religion.

Tel était, en tout cas, l'objet des anciennes fêtes d'Athènes, de celles de Rome : une économie de rites, en rapport avec le cours de la nature et les saisons de l'année, pour le bien des récoltes et des troupeaux, pour la prospérité de la ville et la conservation de ses habitants. Rappelons-nous la cérémonie romaine des Fordicidia, au commencement du printemps. Des vaches pleines sont immolées à Tellus et à Cérès ; les victimes sont éventrées, et l'on en retire les veaux pour les brûler ; les cendres sont confiées à la garde de la grande Vestale, pour être employées quelques jours plus tard dans la lustration des Parilia. La première opération nous montre une vache grosse de son fruit, comme la Terre (Tellus) l'est des graines qui lui ont été confiées et qui vont sortir de son sein pour la nourriture des hommes. L'immolation de la vache n'était pas, du moins originairement, un hommage rendu à Tellus, c'était un moyen de seconder son travail, de faciliter son enfantement. D'autre part, une vertu mystérieuse est dans les cendres des veaux qu'on a

retirés des corps des victimes, et ces cendres seront un ingrédient puissant pour détourner des hommes, des maisons et des troupeaux, toute influence pernicieuse.

Cent autres exemples du même genre pourraient être cités, d'où il résulte que les cultes primitifs tenaient beaucoup plus de ce que nous appelons magie que de ce qu'il nous plaît d'appeler religion. On entrevoit là un régime de vie sociale où les actes de la religion sont des actes d'intérêt commun, marqués seulement d'un caractère spécial à raison de la vertu mystique dont on les suppose pénétrés, et une mentalité qui sait mal distinguer les dieux des choses sur lesquelles ou dans lesquelles leur pouvoir s'exerce. Si les rites sont pour nous de la magie, les dieux ne sont que des personnalités vagues et mal définies, la notion concrète de la fin qu'on poursuit par le rite, ou bien de la fonction naturelle que le rite veut favoriser ou écarter, idée que l'on est incapable d'abstraire et que l'on se représente comme le principe mystérieux de son objet. On traite ce principe en conséquence. Tellus est la terre féconde qui reçoit les semences pour les faire germer et croître ; la terre ensemencée est *comme* la vache pleine qui porte son veau prêt à naître ; mais le rapport que nous percevons en matière d'analogie, et qui se résout pour nous dans une comparaison, est perçu autrement par un esprit inculte ; pour lui le *comme* existe à peine, et l'analogie suggère une sorte d'identité ; on s'imagine que la fécondité de la terre et celle de la vache procèdent d'un même principe, sont une même chose. La vache est, en quelque façon, Tellus, et, pour aider Tellus à enfanter, on éventrera la vache des Fordicidia. Le rite n'est pas une image, c'est une action ; ce que l'on pratique sur la vache est efficace sur Tellus. Il va de soi qu'on n'eût point immolé la vache pour se donner la satisfaction, aussi vaine que coûteuse, de créer un symbole de la Terre productrice. C'est sur de telles associations d'idées, ou plus exactement sur de telles participations mystiques, nées spontanément dans des esprits naïfs, et consacrées par la tradition, que se fonde l'économie des sacrifices dans les cultes primitifs.

On sait ce que devient cette économie dans les religions évoluées, chez les peuples qui s'élèvent à un degré plus ou moins haut de civilisation. Les cultes helléniques, la religion romaine gardaient, dans les temps historiques, les rites des époques plus anciennes,avec une conception autre du monde et des dieux, aussi bien que du rapport de ceux-ci avec l'univers. Le monde est un domaine où s'exerce la libre activité des dieux. Ces dieux se sont plus ou moins dégagés des objets ou des phénomènes naturels dont ils avaient commencé par n'être qu'une espèce de double à moitié distinct, à moitié spirituel ; ils sont moins des forces, ils sont davantage des personnes. A mesure que se faisait plus nette la conscience de la personnalité humaine, plus distincte aussi a été conçue la personnalité des dieux. Celle-ci devient plus ou moins transcendante, mais elle est imaginée à l'instar de l'humanité. L'action invisible des dieux se modèle sur celle des hommes qui ont autorité dans les sociétés humaines. Les dieux sont les maîtres, les protecteurs des cités et des familles. Le culte qui leur est rendu est l'hommage qui convient à leur souveraineté, la rétribution qui est due à leurs bons offices, la condition moyennant laquelle est assurée la continuité de leur bienveillance. Les vieux rites magiques s'accomplissent maintenant en leur honneur ; on ne croit plus que l'éventrement de la vache, aux Fordicidia, fasse accoucher la Terre, mais on croit que Tellus et les dieux ont pour agréable le vieux rite qu'ont pratiqué les ancêtres. Le sacrifice est un don, un tribut, une marque d'adoration. Il est tout naturel qu'on le multiplie. Bien que l'idée de sa nécessité, d'une nécessité qui n'est pas une simple obligation morale, mais une sorte de loi naturelle, subsiste assez pour qu'il n'ait pas entièrement perdu son caractère magique, nul ne fera difficulté à dire qu'il appartient à la religion.

Toutefois l'objet essentiel du culte n'est pas très différent. La vie commune s'est agrandie ; la bourgade de pasteurs et de laboureurs est devenue une cité, la capitale d'un royaume ; Rome est devenue la reine du monde. Mais si l'objet du culte a

gagné en importance, le culte même n'a pas changé de nature. Il n'est plus censé pourvoir seulement au bon rendement de la terre et des troupeaux, à la conservation de la tribu, au succès de ses incursions sur les terres voisines, mais il concerne toujours et avant tout l'intérêt commun et tout terrestre de la cité, du royaume, de l'empire. Le culte romain est censé entretenir la protection des dieux de Rome sur la Ville, et la puissance de celle-ci sur le monde. Il pourvoit à un intérêt social beaucoup plus étendu qu'aux temps primitifs, à une quantité innombrable d'intérêts particuliers qui sont subordonnés à cet intérêt commun, mais il ne concerne toujours que le bien de la communauté, et, en tant que culte domestique et privé, le bien temporel des particuliers et des familles qui vivent dans cette communauté. Quant aux préoccupations que les individus pourraient avoir au sujet de leur vie morale, de leur destinée personnelle dans un autre monde, de la part que les dieux peuvent prendre à l'une et à l'autre, il n'y pourvoit qu'assez mal ou pas du tout. Les cultes nationaux veulent assurer le bon régime et la prospérité de la cité ; ils ne visent que peu ou point la perfection spirituelle et morale, l'avenir éternel des personnes. Au cas où celles-ci en viendraient à se soucier de relations intimes avec les dieux, d'appui moral, d'immortalité bienheureuse à trouver auprès d'eux, ces cultes apparaîtraient comme vides et ils seraient insuffisants. Or c'est justement ce qui advint aux cultes helléniques et à l'ancienne religion romaine ; pour la raison qui vient d'être dite, ils semblèrent défectueux, ils se montrèrent incapables de satisfaire leurs propres fidèles, et ceux-ci allèrent aux cultes de mystères et au christianisme, qui leur offraient ce que les vieilles religions nationales n'avaient pu leur donner.

II

Comme nous l'avons dit en commençant, et les mystères païens et le christianisme sont nés de cultes nationaux, mais ils en sont issus dans de telles conditions qu'ils ont pu se déna-

tionaliser, s'adresser à tous et à chacun, s'universaliser et s'individualiser, recruter leurs adeptes dans tous les pays de l'empire et dans tous les rangs de la société. Les mystères de Dionysos et les mystères orphiques, dont on cherche les origines du côté de la Thrace, apparaissent comme des confréries religieuses qui se multiplient sans égard aux divisions du monde hellénique. Les mystères d'Éleusis, vieux culte local, n'ont pas eu d'autre centre d'initiation que celui même où ils s'étaient constitués[1] ; mais leur clientèle s'est recrutée peu à peu dans tout le monde hellénique, puis dans l'empire romain. Le culte de Cybèle et d'Attis était le culte national de Pessinonte, transporté à Rome dès la fin du IIIe siècle avant notre ère ; mais leurs mystères, au temps de l'empire, étaient une religion ouverte à tous ceux qui venaient demander l'initiation. Il en était de même pour les mystères d'Isis, issus de l'ancienne religion de l'Égypte ; aussi pour Mithra, qui venait de Perse, en passant par Babylone et l'Asie mineure. Et pour ce qui est du christianisme, chacun sait que, né dans le judaïsme, religion nationale s'il en fut, nonobstant ses prétentions à l'universalisme, il se mua, aussitôt qu'il eut été transporté dans le monde païen, en une religion qui recrutait indistinctement les Juifs et les Gentils, les Grecs et les Barbares.

Or, ce qui caractérise à première vue toutes ces religions, pour le temps où elles s'offrent à notre considération, c'est qu'elles prétendent donner une garantie particulièrement sûre d'immortalité bienheureuse à leurs initiés, comme par un privilège spécial, individuel, une véritable grâce, qui s'applique à leur personne. Les cultes nationaux de la Grèce et de Rome, ceux de Babylone et de l'Assyrie autant qu'on en peut juger, même celui des Juifs n'avaient rien de semblable. Ces religions, comme les autres, avaient un culte des morts, l'idée d'une

1. On fait ici abstraction des cultes de Déméter et Perséphone qui ont existé en divers lieux et où se pratiquaient des rites de mystères. Aucun de ces cultes ne compte, aux temps romains, à côté d'Eleusis, et l'on ne voit pas que, dans les temps antérieurs, ils aient été considérés comme des succursales du temple éleusinien, ouvertes à tous les Grecs pour l'initiation qu'on recevait dans celui-ci.

existence après cette vie, existence vague et triste, existence d'ombre, que soutiennent vaille que vaille les soins des vivants. On ne pouvait pas s'imaginer anéantis ceux qu'on avait naguère connus ; le souvenir qu'on avait d'eux leur faisait une réalité, mais combien fragile et même fâcheuse ! L'état de mort ne pouvait être que plein de ténèbres et de terreur. Les morts les plus chers étaient redoutés ; leur présence invisible pouvait être plus dangereuse que celle d'un ennemi visible. Les rites de la sépulture, le service des oblations funéraires se sont d'abord inspirés beaucoup moins de piété envers les défunts que du souci de les tenir en paix à distance des vivants qu'ils auraient pu inquiéter. Cette survie ne méritait guère le nom d'immortalité ; elle n'avait rien d'enviable ; elle n'était que la suite inévitable de la vie, la conséquence fatale de la mort.

A cet égard, la religion d'Israël ne faisait pas exception. Les croyances populaires y étaient celles que l'on trouve partout. La religion des prophètes, qui dédaignait ces croyances et qui réprouvait la plupart des pratiques auxquelles elles donnaient lieu, réservait à Dieu la possession d'une vie sans fin et se contentait de promettre aux justes les bénédictions célestes pendant la vie présente. La croyance à l'immortalité des justes par la résurrection ne se fait jour qu'assez tard, et probablement sous des influences étrangères. Au temps du Christ, la foi à la résurrection des morts avait gagné du terrain dans le judaïsme palestinien, et l'idée de l'immortalité de l'âme s'était fait jour dans le judaïsme alexandrin ; mais tant s'en faut que ces croyances fissent partie de la religion nationale au même titre que la foi au Dieu unique. Les sadducéens les rejetaient comme étrangères à la révélation contenue dans la Loi. C'est pourquoi l'on peut dire que le judaïsme lui-même, en tant que religion nationale et officielle, n'offrait pas à ses adhérents un gage personnel d'heureuse immortalité. Le Dieu d'Israël s'occupait de son peuple, et le culte du temple lui était rendu au nom du peuple, pour qu'il voulût bien assurer sa conservation et le protéger contre ses ennemis.

Les mystères païens et le christianisme avec eux promettaient à leurs adeptes l'immortalité des dieux. Qu'on nous pardonne la comparaison ; mais, à la distance des siècles, ces religions nous font l'effet de compagnies d'assurances sur la vie future ; c'est à ce titre qu'on les recherche, qu'elles font prime dans l'empire romain. Seulement les mystères païens, issus du polythéisme, n'étaient point exclusifs ; ces sociétés se toléraient mutuellement, chacune reconnaissant la valeur de l'autre et ne réclamant pour elle-même qu'un privilège d'excellence. Ce libéralisme, qui leur permettait de vivre en paix les unes avec les autres et avec les anciens cultes nationaux, qui leur mérita la tolérance ou la faveur de l'autorité impériale, leur fut une cause d'infériorité entre plusieurs autres devant le christianisme, qui se présentait contre elles comme ayant seul la véritable promesse de vie éternelle. La confiance qu'il avait en lui-même lui donna crédit. En se posant comme le seul vrai mystère du salut, il s'obligeait à vaincre ou à mourir. Il vainquit, parce que l'on crut sur sa parole à la valeur unique du salut qu'il disait avoir été apporté par le Christ.

C'est du Christ lui-même que le chrétien reçoit l'assurance de l'immortalité ; il la tient donc de celui qui, ayant connu la mort, a connu le premier la résurrection et la gloire auprès de Dieu. C'est parce qu'il est uni, assimilé au Christ mort et ressuscité, que le chrétien est assuré de ressusciter lui-même après sa mort. De même, dans les mystères païens, c'est dans une relation intime, une étroite union avec les divinités des mystères, que les initiés puisent la garantie d'une vie heureuse dans le monde éternel. Ces divinités aussi sont spécialement qualifiées pour procurer aux hommes une telle garantie. Dionysos a été dévoré par les Titans pour renaître immortel. Coré est descendue au pays des morts, et elle est revenue auprès de Déméter ; elle connaît les chemins de la mort et de l'immortalité. Attis est mort pareillement et il est ressuscité. Osiris a été tué par Seth et ressuscité par Isis. Mithra, au commencement des choses, est dit avoir accompli, si toutefois il n'a subi lui-même, le sacrifice

d'où est sortie la création des êtres animés ; c'est donc un dieu qui crée, qui vivifie, qui ressuscite, et peut-être est-il, comme les autres, un dieu ressuscité, ou plutôt encore ce dieu céleste s'est assimilé, au cours des temps, une divinité agraire, qui mourait et ressuscitait[1]. La fonction de sauveur des hommes ne convient pas à tous les dieux, surtout aux dieux suprêmes. Dans le système chrétien, le Dieu unique ne sauve pas les hommes par une action personnelle, il le sauve par son fils Jésus-Christ. En général, les divinités des mystères sont également de celles que l'on peut dire moyennes et médiatrices, que leurs fonctions originelles, ainsi que nous le verrons plus tard, préparaient en quelque manière à leur rôle de salut.

L'on entre dans l'intimité de ces dieux par les rites qu'ils ont eux-mêmes inaugurés ou institués, et que perpétue une tradition secrète, vénérable, gardée par les seuls initiés. Car les rites des mystères constituent un système de culte fermé aux profanes, au commun des mortels. Tandis que l'on naît dans sa religion nationale, on entre dans le mystère librement et par choix, et en même temps par une sorte de vocation spéciale, par un appel et une grâce du dieu. L'assurance du salut n'est en effet donnée que dans le mystère, par l'initiation. Elle n'est pas accordée sans une probation préliminaire, sans qu'on se soit soumis, durant un temps plus ou moins long, à une discipline spéciale, sans qu'on ait accepté les conditions fixées par le dieu même à l'obtention du salut qu'il offre. L'immortalité bienheureuse n'est due à personne : c'est une faveur précieuse, une grâce de la divinité ; on y est prédestiné, élu par elle, et l'on en reçoit d'elle-même le gage dans les cérémonies secrètes de l'initiation.

Pris en eux-mêmes, ces rites ne sont pas essentiellement différents de ceux des religions nationales et des cultes publics. Ce sont des rites de purification comme nous en avons rencontrés un peu partout, des formules sacrées particulièrement signi-

1. R. Pettazzoni, *I misteri* (1924), 284.

ficatives et efficaces, des sacrifices et des repas religieux coordonnés à ces sacrifices. Mais, avec tout cela et par dessus tout cela, c'est aussi, sous une forme ou sous une autre, l'époptie, la vision de l'au-delà, la révélation du salut promis, révélation qui ne consiste pas dans l'enseignement d'une doctrine ésotérique, — tout le monde sait bien qui sont les dieux des mystères et ce qu'on va chercher auprès d'eux, — mais dans une certaine manifestation d'êtres et de faits divins qui sont offerts à la contemplation du croyant, dieux auxquels il s'unit mystiquement, faits divins auxquels il participe rituellement.

Car les rites d'initiation sont supposés reproduire, au bénéfice du candidat, en une ébauche de drame mystique, une carrière divine qui a été le principe et le prototype du salut. Dans les mystères de Dionysos, le rite essentiel est le démembrement d'une victime vivante, incarnation du dieu, dont les mystes, en proie à leur enthousiasme délirant, mangent la chair crue et palpitante : ainsi avaient fait les Titans pour l'enfant divin Zagreus, qui était ressuscité en Dionysos ; le dieu mourait encore mystiquement dans la victime pour revivre dans le myste et faire part à celui-ci de son immortalité. A Éleusis, le myste participait à la terreur de Coré enlevée par le roi des enfers, à l'angoisse de Déméter cherchant sa fille, à sa joie quand celle-ci lui était rendue ; là aussi les rites étaient censés commémorer, recommencer les souffrances et les joies, la passion et le triomphe des déesses qui confèrent l'immortalité. La passion d'Attis était comme renouvelée au naturel dans la consécration de ses prêtres ; elle l'était au moins mystiquement dans les crioboles et les tauroboles moyennant lesquels les mystes étaient régénérés : eux aussi mouraient avec le dieu, afin de ressusciter par lui et comme lui. Dans les mystères d'Isis, c'est à la mort, à la sépulture et à la résurrection d'Osiris que se rapportaient les rites et que participaient les initiés. Il n'est pas douteux non plus que les rites d'initiation dans les mystères de Mithra étaient compris en représentation des mythes du dieu, et que les rites comme les mythes comportaient une série d'épreuves et de

travaux, peut-être même une sorte de passion divine dans le sacrifice du taureau, et se terminaient dans une apothéose, par une ascension au ciel. Quant au christianisme, les Epitres de Paul nous disent que le chrétien est enseveli par le baptême avec le Christ dans la mort, afin de ressusciter avec lui dans la gloire, et que dans la cène eucharistique, où le pain rompu, le vin dans la coupe représentent la mort du divin Crucifié, l'on communie au Christ mort et toujours vivant.

Il y a donc en tous ces cultes un mythe de salut et un rite de salut liés étroitement ensemble, le rite étant comme la continuation du fait divin initial, qu'exprime le mythe, et le moyen d'en perpétuer l'efficacité bienfaisante. Zagreus, dévoré et revenu à la vie, Déméter, perdant sa fille et la retrouvant, Attis mutilé, mort et ressuscité. Osiris, tué et démembré par Seth, ressuscité par Isis, Mithra immolant le taureau pour la création des êtres, le Christ, mourant pour le salut des hommes et ressuscitant dans la gloire de son Père, ont posé à l'origine le fait divin par la vertu duquel sont sauvés tous ceux qui, croyant en leur nom,recommenceront mystiquement dans les rites de l'initiation sacrée l'expérience de la divine épreuve et du divin triomphe. Car les rites les associent à l'une et à l'autre, et l'on peut dire de tous les initiés aux mystères ce qui est dit des chrétiens, à savoir, qu'ils participent à la résurrection comme à la passion du dieu sauveur. Ils ne sont pas seulement spectateurs mais acteurs dans le drame mystique qui se renouvelle à leur intention ; ils entrent eux-mêmes dans des cérémonies de mort et de résurrection ; et c'est pour cette raison, parce qu'ils ont suivi la voie du dieu à travers la mort jusque dans la gloire, que l'immortalité leur est acquise auprès du dieu qui a bien voulu les associer, les identifier à lui-même. L'initié pénètre dans le monde divin, il vit le mystère qu'il croit, que le mythe propose à sa foi, ou plutôt, comme le dit l'Epître aux Galates[1], ce n'est plus lui qui vit, c'est le dieu du mystère qui vit en lui ; c'est

1. Gal. II, 20.

par ce dieu et en ce dieu que lui-même devient immortel. L'efficacité des rites étant fondée en dernière analyse sur le fait divin que raconte le mythe, l'initié est bien véritablement justifié par la foi au dieu sauveur, en entrant par le rite dans la communion de ses douleurs terrestres et de sa céleste félicité.

III

Mais ces économies de salut, fondées sur des aspirations mystiques et sur une logique de sentiment contre laquelle une raison quelque peu sévère trouvera cent objections pour une, s'offrent aussi à l'historien comme un mirage de la foi dont il s'agit de débrouiller les origines. Dans la réalité, les rites ont précédé les mythes ; le fait divin, fondement supposé de la foi, n'a jamais eu lieu ; c'est la foi elle-même qui le conjecture et le crée pour l'explication des rites et pour se contenter elle-même. Le rite essentiel des mystères bachiques, la mise en pièces et la manducation d'une victime vivante, a été pratiqué avant que l'on imaginât le mythe de Zagreus, lequel Zagreus, n'ayant point existé, non plus que les Titans, n'a pu être mangé par ceux-ci. Jamais Déméter n'a perdu ni retrouvé sa fille, mais les rites agraires qui n'ont pas cessé de constituer le fond de la liturgie éleusinienne étaient usités pour le bien des récoltes avant que l'on racontât comme une vieille histoire, accomplie une fois pour toutes, le rapt de Coré et son retour au monde des vivants. Les tristes amours de Cybèle et d'Attis sont une fable qui veut rendre compte de la castration des galles ; mais cette mutilation eut d'abord un motif actuel et non l'intention d'imiter en l'honneur de la déesse l'acte jadis accompli par son amant désespéré. Même les rites osiriens de la sépulture, qui ont servi d'abord pour les rois d'Égypte et qui tendaient à garantir leur existence d'outre-tombe, ont été institués avant que l'on parlât, comme d'un fait ancien, de la résurrection d'Osiris par les soins d'Isis. Le taureau dut être immolé par les Perses en sacrifice du printemps, pour le renouveau, avant qu'on imaginât le mythe de la

création des êtres par le meurtre du taureau divin. Et il paraît bien aussi que le baptême fut d'abord adopté par les premiers sectateurs de Jésus comme un simple rite de purification, et la fraction du pain célébrée par eux comme un repas de fraternité, avant que l'on s'avisât d'interpréter le rite baptismal en symbole de mort, et le rite eucharistique en mémorial de la passion. Jésus lui-même n'avait pas spéculé sur sa propre mort, et c'est encore la mystique chrétienne qui a transformé cet événement réel, naturel et humain, en mythe de salut. Par la même occasion elle donnait au christianisme une autre base que celle qu'il tenait du judaïsme, et elle en faisait un véritable mystère.

Si cette transformation d'une religion nationale en mystère de salut universel — car l'Évangile de Jésus et le christianisme judaïsant restent dans la sphère du judaïsme — a pour nous beaucoup d'obscurités, bien que nous en possédions les témoignages directs, l'enseignement de Jésus, la tradition des faits évangéliques et la doctrine des Epîtres, à plus forte raison l'origine des mystères païens est-elle environnée de ténèbres, puisque les circonstances de leur institution nous échappent. Indépendamment des difficultés particulières que peut présenter l'histoire de chacun de ces cultes, un même problème fondamental existe pour tous, qui est de savoir comment des cultes nationaux ont pu sortir des religions qui en sont tellement différentes. Car il nous est facile de mesurer maintenant toute la distance qui sépare les mystères des anciens cultes d'État ou de cité, et par conséquent de comprendre que, si les mystères procèdent des vieilles religions nationales, ce n'est point du tout par une évolution régulière et par un progrès de celles-ci, ou comme une dernière étape de leur histoire.

Rien ne ressemble moins à l'économie des religions d'État que celle des mystères. L'objet des cultes et des rites est tout changé, leur efficacité n'a plus le même caractère ni la même orientation. Au lieu que les religions nationales poursuivent des intérêts collectifs, de caractère temporel, et ne visent, au point de vue moral, qu'à un certain ordre extérieur de la cité,

les cultes de mystères concernent avant tout le bien spirituel des individus, leur immortalité personnelle, qu'ils ont la prétention de garantir, et ils se préoccupent aussi de leurs sentiments intérieurs ; ils n'ont pas la même façon d'entendre la piété envers les dieux. Ce qu'ils réclament, en effet, n'est pas la simple exactitude dans le service traditionnel des divinités ancestrales, ce sont les sentiments d'amour qu'il convient d'avoir pour des dieux bienveillants ; c'est donc la piété du cœur et non celle des observances. On aime ces dieux qui vous aiment, et, comme ils sont bons, l'on doit tâcher de leur ressembler ; on leur ressemblera parce que l'on participe à leur esprit. Il va sans dire que les mythes aussi ont pris un sens et une valeur qu'ils n'avaient pas dans la tradition vulgaire, on dirait presque profane, des cultes nationaux. Les forces personnifiées de la nature, les esprits de la végétation, les maîtres de la vie et de la mort, les dieux protecteurs des peuples et des villes sont devenus les dieux sauveurs de l'homme, ses pères et ses amis. La mort d'Attis, d'Osiris, de Dionysos a pu être originairement un fait d'histoire naturelle, le trépas de la végétation ; c'est maintenant le fait capital de l'histoire humaine, le fondement du salut et le principe de l'immortalité. Des mythes naturistes, parfois assez grossiers, se sont ainsi transformés en théorie de régénération spirituelle et morale. Une théologie naît de la mythologie. Une morale intérieure se dégage des coutumes antiques. La religion, qui d'abord règlementait surtout la vie sociale et pourvoyait au bien temporel des hommes, a pénétré dans leurs cœurs et leur procure un bien éternel. Une évolution considérable, même une grande révolution s'est opérée,dont le christianisme a été finalement l'unique bénéficiaire.

Il s'agirait donc pour nous de savoii par quels secrets ressorts, par quel enchaînement les cultes de mystères se sont développés dans les cultes nationaux, puis au-dessus d'eux, et comment le christianisme a pu capter à son profit le mouvement qui entraînait vers les cultes de mystères le monde méditerranéen. Deux points déjà nous sont acquis : ni les cultes de mystères ni le

christianisme ne sont le produit d'une génération spontanée, une nouveauté absolue qui aurait fait tout à coup son apparition parmi les vieilles religions et qui les aurait supplantées ; et d'autre part, ni les cultes de mystères ni le christianisme ne font directement suite aux religions nationales d'où ils sont sortis. Ni les mystères de Dionysos ni ceux d'Éleusis ne sont une forme tardive des cultes helléniques, bien qu'ils se rattachent originairement à ces cultes ; et l'on en peut dire autant des mystères de Cybèle et d'Attis par rapport à l'ancien culte de Pessinonte, des mystères d'Isis par rapport à la vieille religion égyptienne, des mystères de Mithra par rapport à la religion des Perses, du christianisme par rapport à la religion d'Israël. La relation de ces cultes avec les religions dont ils viennent n'est donc pas nette, elle n'est pas simple, mais complexe, et nous ne pourrons pas nous flatter d'en démêler avec certitude, ni même par des conjectures probables, tous les éléments.

Les matériaux font défaut pour une histoire, et même ceux qui nous racontent la fondation du christianisme, les écrits du Nouveau Testament, sont incomplets, légendaires ou mythiques en certaines parties, et d'une interprétation délicate. Il semble toutefois que les sources dont nous disposons permettent de discerner jusqu'à un certain point comment les cultes de mystères se rattachent au plus ancien fonds des religions nationales ; pourquoi la foi à l'immortalité s'est formée et développée dans les cultes de dieux que l'on disait morts et ressuscités ; pourquoi ces cultes s'offrent à nous dès l'antiquité comme des cultes de confrérie, ou comme influencés par de tels cultes ; pourquoi l'idée du salut individuel et de l'immortalité y a primé les intérêts sociaux et temporels ; comment le caractère universel de ces cultes s'est trouvé impliqué en quelque manière dans leur objet spirituel et personnel ; comment le sentiment religieux qui avait favorisé leur diffusion, et que cette diffusion avait en même temps surexcité, a trouvé une satisfaction plus entière dans le christianisme ; comment l'Évangile doit sa fortune à ce qu'il s'est opportunément transformé en mystère, tout en gardant

en lui-même la consistance qu'il tenait du monothéisme juif et en se recommandant de l'idéal moral que représentait la prédication de Jésus ; comment le Nouveau Testament et spécialement les Épitres de Paul attestent la métamorphose qui, du prophète annonçant le règne de Dieu, du Messie venu pour accomplir l'espérance d'Israël, a fait le Dieu sauveur, incarné pour ouvrir aux hommes par sa mort et sa résurrection la voie de l'immortalité. Quand même il nous arriverait, comme il nous arrivera certainement, de poser plus de questions que nous n'en pourrons résoudre, ce n'est pas temps perdu que de poser des questions aussi importantes que celles dont nous allons nous occuper.

Nous ne quitterons pas d'ailleurs le thème du sacrifice. Car dans tous les mystères et jusque dans le culte chrétien nous trouverons des rites de sacrifices et des mythes de sacrifices. Rites et mythes sont aussi variés les uns que les autres. Faons déchirés tout vifs et mangés par les bacchantes, petits porcs immolés à Déméter, tauroboles et crioboles de la Grande Mère, cène de Mithra, si semblable à la cène chrétienne que, selon Justin, le diable seul a pu en être l'inventeur, eucharistie où la Première aux Corinthiens nous fera voir la communion au Christ mort et ressuscité : tels sont les rites dont nous aurons à expliquer la véritable origine et la signification première. Zagreus dévoré par les Titans, Coré ravie au pays de la mort, Attis mutilé, Osiris démembré et ressuscité, Mithra tuant le taureau, le Christ livré à la mort pour effacer les péchés des hommes : tels sont les mythes qui voudront nous expliquer l'objet des rites, et dont il nous faudra reconnaître le sens et la portée. Tous ces mythes sont des théories du salut, et ils sont coordonnés aux rites par lesquels le salut s'opère. Les mystères nous apprendront beaucoup de choses touchant le sacrifice et les idées qui s'y rapportent.

CHAPITRE II

DIONYSOS ET ORPHÉE

Il ne nous appartient pas de retracer l'histoire, passablement obscure, du culte de Dionysos[1]. D'ailleurs, les mystères de Dionysos sont à distinguer de son culte officiel ; et parmi les mystères de Dionysos ceux d'Orphée se distinguent par un développement particulier de la doctrine et du rituel. Au temps de l'empire romain, ces mystères n'avaient pas la même importance que ceux dont nous aurons à parler plus loin. Mais ils ne laissent pas de mériter attention à raison de leur caractère particulier et de l'influence qu'ils ont probablement exercée sur les autres.

I

Le Dionysos hellénique est, autant qu'on peut en juger, une divinité analogue, sinon identique, au dieu thrace Sabazios. Son culte paraît avoir été, dès les plus anciens temps, orgiastique et mystérieux ; on s'y livre à un enthousiasme bruyant et délirant. En s'introduisant dans la religion des cités helléniques, ce culte s'était, jusqu'à un certain point, tempéré et assagi. Aux Anthestéries d'Athènes, la femme de l'archonte-roi et ses qua-

1. On peut voir sur ce sujet spécialement FARNELL, *Cults of the Greek States* V, ch. IV-VII ; ROHDE, *Psyche*[4], II ; P. FOUCART, *Le culte de Dionysos en Attique* ; S. REINACH, *La mort d'Orphée* (dans *Cultes, mythes et religions*, II) ; PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée* ; article *Dionysos*, de KERN, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie*, V ; art. *Dionysos*, de VOIGT, et art. *Orpheus*, de GRUPPE, dans ROSCHER, *Lexicon*, I et III ; artt. *Orpheus* et *Orphici*, de P. MONCEAUX, et art. *Thuyiades*, de PERDRIZET, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités* ; PETTAZZONI, *op. cit.*, 57-71 ; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* ([1]1906 ; [4]1929), appendice de la dernière édition, *Les mystères de Bacchus à Rome*, 195-204, avec les notes afférentes.

torze assistantes accomplissent dans le plus grand recueillement les rites secrets que couronne le mariage de Dionysos et de la reine. Cependant les confréries de thyiades[1] ou bacchantes s'abandonnaient, en certaines occasions, à tous les transports d'une folie sauvage. On peut voir dans Plutarque[2] la curieuse histoire des thyiades de Delphes, que leur délire furieux avait conduites, sans qu'elles s'en aperçussent, dans la ville d'Amphissa, et qui, tombant de fatigue et non revenues à la raison, s'étaient couchées pêle-mêle sur la place publique de la ville, au milieu de la nuit.

Il n'est pas malaisé de reconnaître dans le mariage de Dionysos avec la reine un ancien rite de printemps, originairement coordonné au bien des récoltes, sans doute aussi à la fécondité des troupeaux et à celle des femmes. Ce n'était pas un rite de mystère, quoique toute la cérémonie, sauf la procession qui conduisait la statue de Dionysos, du temple de Limnae, ouvert seulement ce jour-là, jusqu'à la demeure de l'archonte-roi, au Boucolion, s'accomplit dans le secret. Ce n'est point, en effet, un rite d'initiés, mais un service religieux qui s'exécute au nom de la communauté et dans son intérêt. On ignore dans quelles conditions le mariage sacré était alors consommé ; car les textes parlent de consommation[3]. Le transfert de la statue donnerait à penser qu'il n'y avait plus qu'un simulacre. Mais le simulacre avait dû être à l'origine une réalité, le dieu étant remplacé en cette circonstance par le chef ou le roi. Nous retrouverons à Éleusis le mariage sacré.

C'est par un rite plus brutal que se formait l'union des initiés avec le dieu dans les mystères de Dionysos ; mais il n'est pas probable que les symboles d'union sexuelle n'y aient tenu aucune place. Un symbole de ce genre caractérisait l'initiation aux

1. Le nom se rattache à la même racine que θύειν, « bondir », θύελλα, « tempête ».

2. *De mulierum virt.* 13.

3. Aristote, *Ath. Pol.* 3. ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμιξις ἐνταῦθα (au lieu dit Boucolion, où demeurait l'archonte-roi) γίνεται τῷ Διονύσῳ καὶ ὁ γάμος.

mystères de Sabazios[1], avec lesquels ceux de Dio-nysos sont dans une étroite parenté. Mais, dans les mystères, le symbole, si grossier qu'il soit pour notre goût, ne vise qu'une relation personnelle, de caractère mystique, on peut dire aussi morale, une sorte d'amitié religieuse entre le dieu et l'initié, amitié dont le bénéfice est naturellement pour ce dernier. Le langage des Epîtres, il convient de ne pas l'oublier, est emprcint du même symbolisme lorsque l'Apôtre parle du Christ époux des âmes, des croyants qu'il a fiancés comme des vierges chastes à l'unique mari qu'est le Christ[2]. Et l'Épître aux Éphésiens[3] ne dit-elle pas que le mariage est un grand mystère, un profond symbole par rapport au Christ et à l'Eglise ?

L'emploi d'une telle image n'est pas qu'une figure de mots. Un grand sens mystique s'y attache, comme au rite de Sabazios, en sorte que, pour l'historien, il y a épuration constante mais non solution de continuité dans l'évolution de la foi religieuse depuis son point de départ, le mariage sacré, l'accomplissement liturgique de l'acte sexuel, dont la vertu magique actionne la fécondité de la nature, jusqu'aux effusions de la mystique chrétienne, où les noms d'époux et d'épouse figurent les deux sujets, le divin et l'humain, de l'amour béatifique. L'idée d'une communion divine existe dès le début, mais la puissance communiquée est une vertu de fécondité naturelle qui est censée se répandre sur les êtres. Dans le mystère, la vertu divine est communiquée de personne à personne, et elle est censée demeurer dans le sujet qui la reçoit ; mais l'idée de l'union spirituelle se dégage à peine du symbole qui l'enveloppe, jusqu'à ce que le dieu du mystère devienne le type divin d'un amour tout incorporel, ainsi qu'il arrive dans le culte chrétien.

1. Arnobe, v, 21, dit des mystères de Sabazios : « In quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. » Le fait est d'ailleurs attesté par Clément d'Alexandrie, *Protr.* II, 14 ; Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.* 10, et dans l'invocation de Dionysos par l'épithète ὑποκόλπιε, *Hymn. orph.* LII, 11 (Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 123).

2. II Cor. xi, 2.

3 Éph. v, 32. Cf. Ap. xxi, 2. 17.

C'est un fait remarquable que la prééminence des femmes dans le culte et les mystères de Dionysos dès la plus haute antiquité. Des confréries de bacchantes président aux fêtes triétériques de Dionysos à Delphes et à Thèbes, comme nous voyons à Athènes des femmes présider au culte du Dionysos de Limnae. Des conditions analogues de pureté rituelle s'imposent aux unes et aux autres. Avant de célébrer leurs rites, les bacchantes s'entraînent par un jeûne de quelques jours[1], et elles observent aussi la continence[2]. Leurs principaux rites sont nocturnes et pour les initiés seulement. Leur délire n'était point provoqué par l'ivresse ; les danses, les chants, les cris, après le jeûne préliminaire, pouvaient facilement y conduire sans grande absorption de liqueur enivrante. Dionysos n'a pas toujours été le dieu du vin[3], et les mystères ont dû exister bien avant qu'il le fût devenu. Le lierre étant la plante de Dionysos, les thyiades s'en couronnaient la tête ; elles en mâchaient les feuilles, et l'on disait que par là entraient en elles les esprits violents qui causaient leur enthousiasme [4]. Le sommet de leur long bâton, le thyrse[5], était aussi garni de lierre. Quelquefois elles tenaient en main des serpents[6].

Le rite essentiel des mystères dionysiaques était l'omophagie. « Quelle joie pour Dionysos », dit le chœur, au commencement des *Bacchantes* d'Euripide[7], « lorsque, sur la montagne,

1. Plutarque, *De def. orac.* 14.

2. Tite-Live, xxxix, 9. Les femmes qui interviennent aux rites des Anthestéries dans le temple de Limnae jurent qu'elles sont pures ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας (serment des γεραιραί. *Cf. Neaer.* 78). Il va sans dire que l'interdit sexuel, comme condition de pureté liturgique, ne procède pas originairement d'un sentiment de délicatesse morale. Les rites de « mariage sacré » suffiraient à le prouver. On dirait plutôt que l'accomplissement des fonctions religieuses ait été censé requérir dans ceux qui y participaient une intégrité de vertu physique, et magico-mystique, à laquelle portait atteinte le commerce sexuel, en la diminuant et l'épuisant ; de là l'incapacité, « l'impureté », qui en résultaient. Et c'est la même vertu qui trouvait son utilisation rituelle dans le « mariage sacré ».

3. Sur ce point, voir principalement Perdrizet, *Pangée*, 57-65.

4. Plutarque, *Quaest. rom.* 112.

5. *Iliade*, vi, 134, mentionne les θύσθλα, de θύειν « sacrifier », ou, moins probablement, de θύειν, « bondir ». Perdrizet, 47. n, 1.

6. Euripide, *Bacch.* 102-103. Plutarque, *Alex.* 3.

7. *Bacch.* 135-140.

après la course des thiases, il se laisse tomber sur le sol ! Vêtu de la nébride sacrée, avide de boire le sang du bouc et de dévorer sa chair crue, il s'élance vers les monts de Phrygie ou de Lydie ! » Les appétits qu'on attribue à Dionysos sont ceux de ses prêtresses. Leur victime pouvait être également un taureau, car Dionysos est aussi taureau[1] ; c'est pourquoi il apparaît sous cette forme à Penthée dans les *Bacchantes*[2]. Mais le sacrifice le plus commun était celui du faon ou du chevreau. La nébride que portaient les bacchantes était la peau des animaux ainsi dévorés. Il était facile aux femmes d'emporter ces victimes avec elles, et Euripide les représente traitant ces bêtes comme leurs propres enfants[3], ou plutôt comme de petits dieux, et les allaitant, en attendant qu'elles les dévorent. Le rite s'accomplissait lorsqu'elles étaient au paroxysme du délire. Elles déchiraient la bête et mangeaient sa chair vive, comme Euripide nous l'a dit de Dionysos. Le rapport mystique le plus étroit existe entre le dieu, la victime et les femmes ; elles aussi sont le faon qu'elles mangent ; c'est à ce titre, et l'on peut dire également à cet effet, qu'elles en portent la peau ; souvent aussi elles portent le faon ou le chevreau en tatouage[4] qui témoigne de leur qualité.

A leur fureur divine s'associent des pouvoirs divins. « Une d'elles prend son thyrse et en frappe le rocher d'où jaillit une source d'eau pure ; une autre abaisse sa férule vers la terre, et le dieu en fait sortir un ruisseau de vin. Celles qui avaient soif du blanc breuvage n'avaient qu'à gratter la terre du bout des doigts pour voir couler des flots de lait ; et les thyrses où s'enlace le lierre distillaient la douce rosée de miel[5]. » Le messager

1. Cf. PLUTARQUE, *De Is.* 35. On a vu plus haut que le mariage de Dionysos avec la reine avait lieu à « la Bouverie ».
2. *Bacch.* 920, 1017.
3. *Bacch.* 699-700.
4. PERDRIZET, 96-97. Comparer le signe qu'ont au front les élus dans AP. XIV, 1 (contre-partie de XIII, 1), et l'inscription fémorale du Christ triomphant, AP. XIX, 16.
5. *Bacch.* 704-711. Trad. HINSTIN, *Euripide*, I, 102. Ces pouvoirs extraordinaires sont aussi en rapport avec la vertu magico-mystique dont il a été parlé plus haut, p. 28, n. 2.

de Penthée les a vues, irritées contre les bergers qui les avaient surprises, mettre en pièces leur troupeau, et, insensibles au fer dont les pasteurs voulaient les frapper, disperser elles-mêmes ces hommes épouvantés[1].

Dans ces conditions, l'on n'est pas surpris de trouver mention de sacrifices humains et de cannibalisme rituel dans le culte de Dionysos[2]. Les témoignages ne sont pas à écarter par une fin de non-recevoir ; mais il n'y a pas lieu de les discuter ici parce qu'ils ne concernent pas spécialement les mystères. Des légendes mythiques comme celles des filles de Minyas à Orchomène[3] ne laissent pas d'être inquiétantes : ces femmes avaient refusé d'honorer le dieu par l'acceptation de son culte ; pour les punir, Dionysos les avait frappées de folie, et, dans leur délire, avides de chair humaine, elles avaient tiré au sort celle qui devrait donner son enfant ; c'est ainsi que le fils de Leucippe, Hippasos, avait été déchiré et dévoré comme le faon des bacchantes ; et si le prêtre de Dionysos, à la fête du dieu, poursuivait les bacchantes, dites Oléennes, c'était en souvenir du crime jadis commis par leurs mères. Un mythe est un mythe. Celui-ci est pour expliquer le rite de la poursuite des Oléennes par le prêtre ; et dans l'omophagie du faon ou du chevreau, l'on pouvait dire que Dionysos était mangé par ses nourrices, que l'enfant était dévoré par sa mère. Seulement il y avait là une terrible équivoque, et il se pourrait que, dans les temps anciens, des enfants aient été réellement déchirés, comme les chevreaux, par les femmes en furie. Leur démence rendait possible tous les excès. Le mythe de Penthée, qu'Euripide a exploité dans les *Bacchantes*, paraît

1. *Bacch.* 735-747, 758-764.

2. Cf. Farnell, V, 167-171 (contre S. Reinach, 91-92) ; Cumont, 198, 201, 307, n. 20, 310, n. 57. Les sacrifices humains à Dionysos sont attestés directement par Porphyre. *De Abst.* II, 55, et Plutarque, *Themist.* 13. Il ne paraît aucunement possible d'expliquer par une méprise due au caractère mystique de la victime dionysiaque les légendes de Penthée, Orphée, etc. Un véritable sacrifice humain dans le culte thrace de Zalmoxis est attesté par Hérodote, IV, 94.

3. Plutarque, *Quaest. gr.* 38.

avoir concerné, dans sa forme primitive[1], non seulement un meurtre rituel mais un rite d'omophagie humaine dont le prêtre de Dionysos était la victime.

La poursuite des bacchantes d'Orchomène par le prêtre n'était pas qu'un simulacre : le prêtre avait le droit, et sans doute originairement avait-il le devoir de tuer celle qu'il pouvait atteindre. Plutarque[2] dit que la chose est encore arrivée de son temps : toutefois il parait que cet excès de zèle avait porté malheur au prêtre meurtrier. Le rite est fort ancien, car c'est ce rite que suppose le mythe de Lycourgos, rapporté dans l'*Iliade*[3] : « Le fils de Dryas, le courageux Lycourgos, ne vécut pas longtemps, pour avoir lutté contre les dieux, habitants du ciel. Il poursuivait un jour sur la montagne sainte de Nysa les nourrices de Dionysos délirant. Elles, frappées à coups d'aiguillon[4] par l'homicide Lycourgos, jetèrent toutes à terre leurs thyrses. Dionysos effrayé se plongea dans les flots de la mer, et Thétis ouvrit son sein au dieu tremblant ; car les menaces de Lycourgos l'avaient saisi d'une crainte violente. Alors les dieux qui vivent sans peine s'irritèrent contre ce mortel, et le fils de Cronos le rendit aveugle. » Cette légende met en Thrace l'origine du culte orgiastique de Dionysos ; les nourrices du dieu qui délire, c'est-à-dire qui fait délirer, sont les ménades, ou bacchantes ; Lycourgos tient déjà le rôle du prêtre d'Orchomène poursuivant les prêtresses. On remarquera toutefois que le dieu n'est pas mangé par les bacchantes mais jeté à la mer. Ce trait correspond à un rite de saison, et l'on trouve ailleurs Dionysos évoqué au printemps sur l'eau[5], parce que sans doute il y était descendu ou y avait été jeté à l'automne. Toutefois ces rites ne concernent pas non plus directement les mystères et l'initiation. Il reste seulement que, sous une forme ou sous une

1. Farnell, V, 167.
2. *Loc. cit.*
3. *Iliade*, vi, 130-139.
4. On peut traduire aussi bien, et mieux peut-être : « à coups de hache ». Voir art. *Lykurgos*, dans Roscher, *Lexicon*, II.
5. Pausanias, II, 37, 5 ; Plutarque, *De Is*, 35.

autre, meurtre d'enfant, meurtre de prêtre, meurtre de bacchante, le sacrifice humain doit avoir occupé une place assez large dans le culte de Dionysos aux temps primitifs ; et dans ces cas, la victime incarnait plus ou moins le dieu, même quand elle n'était pas mangée.

II

L'objet de l'omophagie n'est pas douteux, et le sens primitif du rite s'est conservé à peu près intact jusqu'aux derniers temps du paganisme. Plutarque[1] nous a dit que les bacchantes, en mâchant du lierre, s'incorporaient « des esprits violents qui produisent une ivresse sans vin ». En suçant la plante sacrée, on absorbait une vertu divine. C'est à même fin que l'on dévorait la chair vive de la victime, qui contenait la même vertu que le lierre. Firmicus Maternus[2] décrit en ces termes le sacrifice du taureau chez les Crétois en l'honneur de Dionysos : « Pour apaiser la colère du tyran furieux » — de Zeus irrité du traitement que les Titans ont infligé à son fils Dionysos, — « les Crétois ont institué une solennité funèbre, et consacrent une année sur deux par cette cérémonie, reproduisant successivement tout ce que l'enfant a fait et ce qu'il a souffert en mourant. Ils déchirent à belles dents un taureau vivant, rappelant ainsi périodiquement le cruel festin (des Titans), et poussant dans le secret des forêts leurs cris discordants, ils feignent la démence d'un esprit furieux, pour faire croire que le crime antique n'a pas été commis par

1. *Supr. cit.* p. 28, n. 4.

2. *De err. prof. relig.* 6. « Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt et annuum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes, et per secreta silvarum clamoribus dissonis ejulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem factum sed per insaniam crederetur : praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cymbalarum tinnitu crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur. Sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam. »

ruse, mais dans un accès de folie. On apporte la boîte où la sœur (de l'enfant immolé, Athéna) avait à la dérobée enfermé son cœur. Avec le son des flûtes et le tintement des cymbales, ils imitent les bruits qui trompèrent l'enfant. Ainsi, pour complaire à un tyran (Zeus, qui était roi de Crète), fut fait dieu par un peuple servile celui qui n'avait pas eu de sépulture. » Mais, d'après Arnobe, ceux qui participaient au rite sanglant ne pensaient pas faire qu'une cérémonie commémorative, ils se regardaient comme remplis de vertu divine[1] par l'effet du rite.

On remarquera que le mythe, bien qu'il mette un enfant, c'est-à-dire une victime divine anthropomorphe, à la place du taureau, atténue singulièrement le rite en faisant cuire la victime, mais ce peut être par contamination d'un autre mythe, par exemple celui de Pélops, puisque les Titans commencent par déchirer Dionysos. Le rite consistait en ce que les fidèles de celui-ci, dans le transport de leur enthousiasme, excités par la musique et les cris, déchiraient un taureau vivant et en mangeaient la chair, sauf probablement le cœur, qui était réservé dans une boîte[2] ; et ce doit être cette particularité du rituel qui donna lieu au mythe d'Athéna gardant le cœur de Zagreus, ce qui permit à celui-ci de renaître en Dionysos[3].

1. *Adv. nat.* V, 19. « Bacchanalia etiam praetermittemus immania quibus nomen Omophagiis graecum est, in quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate circumplicatis vos anguibus, atque *ut vos plenos dei numine ac majestate doceatis*, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. »

2. Ou dans une image en plâtre, car il y a eu un rite sous le trait mythique rapporté par Firmicus Maternus, *loc. cit.* : « Imaginem ejus (pueri) ex gypso plastico opere perfecit (pater) et cor pueri, ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum, in ea parte plastae conlocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata. » — Les Argiens se couvraient les joues de plâtre pour participer aux fêtes dionysiaques, et il doit y avoir quelque rapport entre le plâtre (τίτανος) et les Titans (Τιτᾶνες). En ce qui regarde le rôle spécial d'Athéna, Farnell, V, 171, comparant le mythe d'Isis et d'Osiris, admettrait volontiers une influence ancienne du mythe égyptien sur le mythe crétois de Zagreus. Cf. Cumont, 305, n. 9.

3. A en juger par les pratiques analogues des non-civilisés, le rite, en soi et originairement, aurait eu pour objet de faciliter le retour à l'existence de l'animal tué, de ménager l'espèce, l'esprit de l'espèce. Partant de là, on a pu, l'esprit ou le dieu de la végétation étant censé incarné dans la bête, réserver le cœur de la victime afin de pourvoir ainsi à la résurrection du dieu.

La réserve du cœur devait être, en effet, coordonnée à la résurrection du dieu, car le mythe est transparent. Les Titans remplacent ici les nourrices de Dionysos[1], et, comme elles, ils représentent le groupe religieux qui périodiquement se nourrit des chairs d'une victime déchirée vivante. Zagreus dévoré par les Titans est le taureau mangé par les bacchants. Ce n'est point parce que Zagreus avait jadis été mangé par les Titans que les Crétois mangeaient leur taureau, c'est parce que les Crétois avaient accoutumé de manger le taureau divin, incarnant la vertu de Zagreus, que l'on racontait que celui-ci, aux premiers jours du monde, avait été devoré par les Titans. Le mythe transportait à l'origine de l'humanité, comme un vieux crime, ce qui avait été, ce qui demeurait encore, dans une large mesure, un fait rituel, accompli régulièrement, et qui concernait Dionysos-Zagreus. Assurément les Titans seuls avaient commis le crime de tuer et de manger Zagreus ; pourtant les Crétois, qui tuaient

1. Les Τιτᾶνες se sont substitués au τιθῆναι, ou bien aux hommes « plâtrés » qui accomplissaient les rites (*supr.* p. 33, n. 2). Mais on peut douter que ce soit par l'effet d'une simple méprise, occasionnée par le mot τίτανος (Dieterich, *ap.* Farnell, V, 172). L'introduction des Titans dans le mythe de Dionysos Zagreus paraît due à l'orphisme. D'après Pausanias, VIII, 37, 5, ce serait Onomacrite, contemporain de Pisistrate et initiateur de mystères, qui, empruntant à Homère le nom des Titans, aurait le premier fait de ceux-ci les auteurs du meurtre de Dionysos (παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς). Or le nom d'Onomacrite est étroitement lié à l'orphisme (cf. Rohde, II, 106, 111) ; et l'on comprend aisément pourquoi il aurait corrigé le vieux mythe. En fait, Dionysos avait été dévoré, il l'était encore, mystiquement, par ses nourrices et ses gardiens, par ses propres fidèles, bacchants et bacchantes, dans leur délire ; mais, dès qu'on racontait le meurtre rituel comme une ancienne histoire qui concernait le dieu maintenant immortel, non le dieu mystiquement présent dans la victime, le rôle des meurtriers devenait odieux : de là les mythes qui imputent à une démence véritable l'acte des filles de Minyas, le meurtre de Penthée, etc. Au lieu de présenter comme une œuvre de folie l'acte des premiers bacchants, Onomacrite aura fait une substitution de personnes, et il aura sans doute choisi les Titans à raison du parti avantageux qu'il en pouvait tirer pour l'interprétation cosmogonique du mythe, en transformant en crime le meurtre du dieu. L'assonance de τίτανος et de Τιτᾶνες aura tout au plus suggéré une combinaison qui par ailleurs semble parfaitement réfléchie. Au surplus, le nom pourrait être originairement celui des initiateurs au rite de Zagreus (cf. Harrison, dans Hastings, *Enc. of. Religion and Ethics*, s. v. *Titans*).

et mangeaient le taureau, ne laissaient pas de communier à la vertu de Zagreus, comme s'ils avaient mangé le dieu, et parce que, mystiquement, ils le mangeaient. C'était pour entrer en communion avec le dieu qu'on dévorait le taureau. L'immolation du taureau était à la fois symbolique et pleine de réalité ; elle commémorait l'antique passion de Dionysos, et en même temps elle faisait actuellement du dieu la nourriture de ses fidèles à raison de la participation mystique qui continuait d'exister, comme au premier jour, entre le dieu et l'animal sacrifié. Sauf que la participation s'établit dans le sacrifice chrétien moyennant le pain et le vin, non par une victime animale, l'économie du mystère eucharistique est conçue de la même façon que celle du mystère dionysiaque.

Mais pourquoi a-t-on voulu d'abord manger le taureau, ou telle autre victime qui incarnait Dionysos, et absorber sa vertu ? Une explication courante est que, Dionysos étant un dieu de la végétation, c'était pour imiter la naissance et la mort de celle-ci que l'on signifiait en des sacrifices particulièrement expressifs cette naissance et cette mort périodiques. Il faudrait ajouter que, dans les rites qui imitent le mouvement de la nature, la vie et la mort de la végétation, il ne s'agit pas seulement d'imiter, il s'agit de coopérer à l'action de la nature, de la promouvoir, de la produire et de la diriger. Et nous avons pu voir que le plus ancien fonds des religions classiques est coordonné à cet objet. Encore est-il que cette explication parait insuffisante pour rendre compte de l'enthousiasme dionysiaque et de l'omophagie. Car l'imitation de la nature n'y apparait guère, et, si les rites ne sont pas sans rapport avec le cours de la végétation, l'effet qu'ils visent directement parait concerner ceux qui les accomplissent.

Les fêtes annuelles de Dionysos peuvent être et sont réellement en rapport avec le mouvement de la végétation[1]. Mais ce rapport n'est pas facile à établir pour les grandes fêtes qui

1. Cf. Farnell, V 199 et suiv.

n'avaient lieu que tous les deux ans. Nul ne pense aujourd'hui que cette périodicité corresponde à la durée de l'expédition de Dionysos dans l'Inde[1]. Mais il n'est guère facile d'en trouver l'explication dans un ordre de faits naturels. On a supposé[2] que les anciens Thraces avaient accoutumé d'ensemencer deux fois de suite le même terrain, puis, au bout de deux ans, le sol étant épuisé, de se transporter dans un autre lieu. Les cérémonies biennales auraient correspondu à l'inauguration du sol nouveau. L'hypothèse est fort ingénieuse ; toutefois ce n'est qu'une hypothèse, et qui est pour le moins insuffisante, car elle n'explique pas très bien pourquoi les cérémonies sont secrètes, accomplies seulement par des initiés, spécialement par des femmes, qui deviennent folles et qui doivent le devenir pour la circonstance. Il semble que les rites intéressent d'abord les personnes participantes et non la fécondité de la terre, quoique la fonction des personnes soit ou qu'elle ait dû être originairement en rapport avec la fécondité de celle-ci[3].

Peut-être convient-il, pour rendre raison des rites dionysiaques, de les comparer avec les cérémonies périodiques d'initiation qui se pratiquent encore actuellement dans certaines sociétés de mystères chez les non-civilisés[4]. Dans plusieurs tribus de l'Amérique du Nord, par exemple, il existe des sociétés de mystères, plusieurs sociétés dans chaque tribu, plus ou moins coordonnées entre elles, mais chaque société ayant ses rites propres et son esprit qui la conduit. Ces sociétés se recrutent par sélection, dans les divers clans de la tribu, c'est-à-dire qu'elles sont indépendantes de l'organisation totémique ; c'est l'esprit qui choisit en quelque manière les sujets ; en tout cas,

1. Diodore, II, 65. Mythe récent, où Dionysos imite Alexandre.

2. Farnell, V, 181, où l'on peut voir la critique des autres hypothèses qui ont été proposées en ces derniers temps.

3. Cf. *supra*, p. 29, n. 5.

4. Indications sommaires sur ces sociétés dans Webster, *Primitive secret societies* (1908) ; pour celles des Indiens de l'Amérique du Nord, voir Frazer, *Totemism and exogamy*, III, 457-550 ; notice dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, II (1911), 276-290.

il doit s'emparer d'eux, il les possède et les rend ainsi aptes à remplir les fonctions ou accomplir les actes qui les caractérisent. Il se fait comme une substitution de personnalité ; le novice meurt mystiquement, rituellement, et l'esprit s'empare de lui, s'identifie à lui, se multiplie en lui ; l'initié n'est plus lui-même, il est une forme de l'esprit qui l'a saisi ; il se comporte en conséquence. C'est ainsi que, chez les Kwatkiutl, dans la confrérie des Ours gris, les candidats se cachent dans un coin de la maison pendant un temps où ils sont supposés se muer en ours gris ; quand ils reparaissent, ils sont ours, se sont mis des griffes d'ours aux mains, se sont fait une tête d'ours, imitent l'ours dans leurs danses, marchent à quatre pattes, grattent le sol et grognent comme des ours[1]. La confrérie des Cannibales est pareillement possédée de l'esprit cannibale, qui entraîne d'abord le novice dans les bois. Quand celui-ci revient, au bout de plusieurs mois passés dans la solitude, sous le pouvoir de l'esprit, il est cannibale, il l'est même si bien qu'il attaque les personnes qu'il rencontre et les mord à belles dents. On réserve à ces enragés des cadavres humains dont ils mangent. Revenus à eux-mêmes après l'accomplissement des rites de la confrérie, ils sont soumis à des interdits particuliers ; ils sont obligés de rapprendre les usages ordinaires de la vie, les ayant oubliés ou feignant de les avoir oubliés[2].

On a supposé que ces sociétés procèdent originairement des classes d'âge entre lesquelles se répartit le personnel des clans chez les non-civilisés[3]. Elles ont répondu sans doute à des intérêts sociaux que la répartition du groupe en classes d'âge ne garantissait pas suffisamment. Ce fut le recrutement, au choix, de personnes aptes à telle fonction, et qui étaient censées recevoir, pour la bien remplir, communication d'un esprit, l'esprit de la chose dont il s'agit. On ne doit pas songer, en effet, à de grands intérêts moraux ou politiques, mais à des affaires de

1. *Revue* citée, p. 284.
2. *Ibid.*, 281-284.
3. Frazer, *Totemism*, III, 548. Hypothèse développée par Webster, *op. cit.*

chasse et de pêche, de petite guerre entre tribus. La confrérie des Buffles aura des grâces spéciales pour la chasse de cet animal ; la confrérie des Ours aura pouvoir analogue sur les ours ; et l'on peut supposer que la confrérie des Cannibales a commencé par exercer son appétit sur les tribus ennemies. Ces confréries ne sont pas précisément le culte d'un dieu ; car l'esprit ne domine pas de bien haut ceux qu'il pénètre de son influence ; c'est la participation réelle, en vue d'un objet déterminé, à cet esprit même, dont la personnalité n'est pas si étroitement circonscrite qu'il ne se puisse multiplier en quelque sorte dans tous les membres de sa société[1].

Mais pour peu que s'accentue la personnalité de l'esprit, on aura un véritable culte, et la participation de vertu magique prendra l'aspect d'une communion et d'une amitié divines, avec les conséquences qui résultent naturellement d'une telle relation. L'on conçoit aussi que chez un peuple adonné à l'agriculture ou à l'élevage du bétail,la vertu de l'esprit puisse concerner la végétation ou bien la fécondité des troupeaux ; et comme les règnes de la nature sont à peine distincts pour l'homme inculte, la même vertu pourra, au besoin, s'appliquer aux récoltes, au bétail et aux hommes. Il ne s'agira toujours que de réaliser en soi l'esprit par les rites de l'initiation, à seule fin d'accomplir ou de seconder les œuvres de ce même esprit. Enfin, si certains rites de la confrérie ont la même périodicité que son objet même, si une confrérie de chasseurs doit exécuter ses rites avant les chasses, et une confrérie agricole au temps des semailles et de la moisson, l'on s'explique aisément que la même périodicité ne s'impose pas pour les cérémonies qui concernent

1. Cf. *Revue* citée, p. 290. Noter que l'organisation de ces sociétés est indépendante du totémisme ; la ressemblance qu'elles peuvent avoir avec les confréries dionysiaques ne prouve donc pas l'existence du totémisme chez les Thraces, pas plus que ne la prouve la considération religieuse de la victime animale. Ce sont phénomènes plus ou moins analogues au totémisme, procédant d'une mentalité pareille à celle qui a produit le totémisme. Mais il y a lieu de noter que, chez les naturels d'Australie, les rites totémiques et les rites d'initiation tribale sont, jusqu'à un certain point, secrets.

son recrutement, c'est-à-dire pour les rites d'initiation. Non que les deux genres de rites ne soient dans le rapport le plus étroit ; mais parce que le recrutement est subordonné aux conditions de l'organisation sociale,non au cours annuel de la nature. La confrérie aura des rites de saison, qui seront annuels, et des rites d'initiation qui pourront être d'une périodicité ou moins régulière ou plus large.

On s'explique aussi que ces rites aient un caractère assez différent des autres. Ils n'ont pas pour objet de régler le cours de la nature, mais d'incorporer dans certains individus l'esprit qui agit dans la nature, et dont ces individus doivent devenir les organes. L'homme sera possédé de l'esprit ; l'invasion de l'esprit se traduira par la crise de folie où l'on voit une manifestation de l'esprit même dans l'homme ; elle se reproduira quand la confrérie s'assemblera pour accomplir ses rites[1]. Le dédoublement, la substitution de personnalité que l'on poursuit, apparaît dans le délire de l'initié. De là vient que ce délire est provoqué, rituellement organisé, dans la mesure où peut se régler la folie. D'autre part, l'esprit ayant dans la nature son incarnation normale en telle espèce qui est censée contenir sa vertu, l'assimilation de l'homme à l'esprit, l'absorption de l'esprit par l'homme, se réalisera si l'homme mange toute vive la plante ou la bête en qui réside l'esprit. C'est pourquoi les mystes de Dionysos mâcheront du lierre et déchireront à belles dents le faon qui est Dionysos, le taureau qui est Zagreus. Un être humain pourrait être dévoré pour le même motif, dans les mêmes conditions.

Mais ces relations personnelles avec l'esprit affectent naturellement la forme de mystère. Elles sont affaire de confrérie, non de culte public ; c'est pourquoi les grands rites, les rites de l'initiation sont secrets ; malheur à qui les voit en profane, sans

1. Dans le christianisme primitif, les manifestations extraordinaires de l'Esprit sont rattachées au baptême (Act. x, 44-48 ; xix, 1-7) ; elles se répètent dans les réunions de la communauté (cf. I Cor. xiv). On pourrait ici rappeler les origines du prophétisme israélite.

droit et par curiosité ! Le secret des mystères ne résulte pas, en général, de ce qu'un culte, d'abord public, se serait fermé en se répandant hors de son milieu d'origine ; il tient à la nature même du culte en question. C'est pour les initiés et pour les candidats à l'initiation qu'on évoquera l'esprit ou le dieu dans les fêtes qui assurent le recrutement périodique de la société ; c'est entre soi qu'on le recevra, qu'on sera saisi par lui, entre soi qu'on se saisira de lui et qu'on le mangera. Et l'on comprend aussi pourquoi prêtres et prêtresses incarnent le dieu, pourquoi les initiés portent son nom[1].

III

Comment dans ces groupes d'initiés naquit et se développa la croyance à une immortalité bienheureuse, on est réduit à le conjecturer. Elle ne put naître que lorsque l'esprit de la végétation, d'abord mourant et ressuscitant dans sa manifestation annuelle et ses perpétuelles incarnations, eut acquis la consistance d'une personnalité divine dont on racontait qu'elle avait subi la mort au commencement des temps, pour ressusciter à une vie sans fin dont elle pouvait maintenant faire bénéficier ses fidèles.

La croyance à une vie heureuse, immortelle auprès des dieux, paraît avoir existé de bonne heure chez les Thraces. Au dire d'Hérodote, les Gètes, qui étaient « les plus vaillants et les plus justes des Thraces »[2], se croyaient immortels et pensaient que

1. βάκχοι, βάκχαι.

2. HÉRODOTE, IV, 94. L'historien ajoute : « Voici comment ils se croient immortels : ils pensent ne pas mourir, et que le trépassé va auprès du dieu Zalmoxis » (ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα). Zalmoxis aurait été un dieu ours (cf. ROHDE, II, 8). Cependant Hérodote dit que les Gètes n'admettent pas l'existence d'un autre dieu que Zalmoxis. Il semble qu'on célébrât tous les quatre ans une épiphanie de Zalmoxis (c'est ce que signifie la légende évhémériste et malveillante rapportée par Hérodote, IV, 95, et ce qu'il dit du messager envoyé chaque cinquième année pourrait s'entendre par rapport à cette circonstance). La rencontre de la foi à l'immortalité avec le culte d'un dieu unique mérite d'attirer l'attention, d'autant que ce dieu, qui habitait une caverne de rochers (ROHDE, II, 30), ne paraît pas autrement

leurs défunts allaient « retrouver le dieu Zalmoxis ». Pomponius Méla[1] dit aussi que les Gètes sont très braves et toujours disposés à affronter la mort, parce que les uns pensent que les morts reviennent à l'existence; d'autres, que les morts ne reviennent pas, mais qu'ils passent à une vie meilleure; d'autres enfin, que les morts sont bien morts, mais que la mort est préférable à la vie. Il semble que ces témoignages se complètent mutuellement et qu'on en atténuerait indûment la portée en supposant que les Gètes croyaient à l'immortalité en tant seulement qu'ils admettaient la transmigration des âmes[2]. Ce n'est pas du tout cela qu'affirme Hérodote, mais une immortalité bienheureuse, définitive, auprès de Zalmoxis, conformément à la deuxième des croyances que signale Pomponius Méla. Il est vrai que cette croyance n'était pas universelle[3], mais on ne saurait, sans arbitraire, la ramener à la simple foi de la renaissance perpétuelle[4], sous prétexte que la vie spirituelle des Thraces n'était pas assez développée pour qu'ils eussent l'idée d'une immortalité défi-

transcendant. Comparer ce qu'Hérodote (v, 4) dit des Trauses, autre peuple thrace.

1. *De situ orbis*, II, 2. « Quidam (Thracum) feri sunt et ad mortem paratissimi, Getae utique. Id varia opinio perficit : alii redituras putant animas obeuntium ; alii, etsi non redeant, non exstingui tamen, sed ad beatiora transire ; alii emori quidem, sed id melius esse quam vivere. »

2. Rohde, II, 31, 35, 134.

3. Si l'on prend à la lettre les indications de Pomponius Méla : mais on pourrait se demander si les renseignements qu'a recueillis cet auteur ont été bien compris par lui. Sans doute une telle variété d'opinions a pu exister même chez un peuple barbare. Mais n'aurait-on pas pris pour deux opinions contradictoires deux éléments d'une même croyance, la réincarnation pour le commun, le bonheur sans fin pour une élite ? Et la négation de l'existence d'outre-tombe est-elle bien ancienne ? ou avait-elle une signification si absolue ? Sur les ascètes thraces, voir Rohde, II, 133.

4. « Je ne puis croire que la religion dionysiaque ait attendu jusqu'à l'empire romain pour se soucier de l'au-delà. Elle a dû suivre l'exemple de l'orphisme. La secte orphique, née au sein de la religion dionysiaque, a réagi sur celle-ci, lui a imposé ses préoccupations eschatologiques. » Perdrizet, 102. L'orphisme étant répandu dans les pays helléniques dès le VIe siècle avant notre ère, on ne saurait prouver que la foi à l'immortalité bienheureuse n'est pas venue de l'orphisme aux mystères dionysiaques. Noter pourtant que le culte de Zalmoxis chez les Gètes, au temps d'Hérodote, n'accuse pas d'influence orphique et possède la foi à l'immortalité ; de même les Trauses.

nitive[1]. L'immortalité du dieu une fois acquise, celle des hommes ne souffrait pas difficulté.

On a cru d'abord à une survivance quelconque des défunts, et le culte des morts est né partout de cette foi. L'idée d'un retour à l'existence en forme humaine ou animale pouvait s'y associer d'autant plus facilement qu'on était incapable de concevoir pour l'homme l'idée d'une immortalité absolue, quand on ne l'avait pas même pour les dieux. Comme les dieux ont commencé par vivre dans la renaissance perpétuelle des phénomènes naturels, les morts vivaient dans des réincarnations ou des réapparitions continues. Mais on ne s'en tint pas là pour les hommes non plus que pour les dieux. Dès que l'esprit où l'on croyait voir la cause permanente d'un phénomène naturel était conçu comme y exerçant du dehors son action et devenait une personnalité indépendante, il était dieu et il ne mourait plus que par procuration, les victimes dans lesquelles il s'était d'abord incarné continuant d'être sacrifiées à même fin que jadis il mourait en elles, mais ne lui étant plus unies que par le lien d'une participation mystique ou d'une identité atténuée ; ce n'est plus lui qui était mis à mort,mais la victime était immolée en son honneur, pour lui et pour son œuvre. Le dieu cependant reste le grand esprit auquel on communie mystiquement, avec lequel on s'identifie spirituellement. Et ce doit être par cette voie qu'on est arrivé à l'idée d'une immortalité bienheureuse

1. Rohde, II, 35. Le même auteur (II, 132) suppose que la foi à l'immortalité implique l'idée de l'âme élément divin, participant à la vie infinie d'un dieu ou plutôt de Dieu. Telle est bien au fond la conception orphique ; mais cette conception même est une interprétation ; elle n'est pas à la base de la foi à l'immortalité ; elle la suppose et veut l'expliquer. La conception populaire de l'immortalité, antérieure à toute interprétation savante et subsistant concurremment avec cette interprétation, même dans les mystères, est celle que traduit Aristophane dans les *Grenouilles* : les initiés continuant de célébrer dans l'autre monde, en un endroit délicieux du séjour infernal, leurs cérémonies saintes, avec louanges des dieux et festins sacrés (cf. Cumont, 203). Pas n'est besoin pour arriver à cette foi ni pour l'entretenir de se représenter l'âme comme une substance divine et naturellement immortelle : c'est l'individu qui dure, heureux dans la société des dieux dont il fut sur terre le familier, tandis que le commun des hommes mène aux enfers la pâle existence des ombres.

pour les individus humains. Les Gètes allaient rejoindre Zalmoxis dans l'éternité. Ceux qui, dans un culte de mystère, avaient connu en ce monde la familiarité d'un dieu, ne pouvaient être abandonnés dans l'autre à la condition vague et incertaine des morts vulgaires. Leur dieu régnait aussi, et davantage, dans le monde invisible où ils pénétraient par la mort ; ils ne pouvaient être exclus de sa société, car ils venaient à lui portant ses marques, encore tout vivants de son esprit, et comme d'autres lui-même ; ses fidèles de la terre ne pouvaient manquer de former sa cour immortelle[1], et le cycle indéfini des renaissances ne devait plus les entraîner dans son tourbillon perpétuel. Le retour des morts à une existence terrestre pourra garder une place dans la croyance, parce qu'on en fera le lot des non-initiés ou des indignes, mais on ne manquera pas de le regarder comme incompatible avec la condition d'initié, de vrai fidèle. C'est pourquoi la croyance à l'immortalité peut être antérieure, et de beaucoup, à Hérodote, chez les Thraces et dans les mystères de Dionysos[2].

IV

Elle existait, systématiquement coordonnée à celle de la transmigration des âmes, dans les mystères d'Orphée. La

1. La foi à l'immortalité bienheureuse se fonde sur ce sentiment, non précisément sur ce que l'esprit divin communiqué au fidèle serait devenu en lui un nouvel être immortel ; en réalité, c'est la personne humaine du fidèle qui arrive à l'immortalité par le bienfait de l'union divine ; seulement la théologie orphique a déduit de cette union mystique son idée de l'âme éternelle, divine, échappée du premier sacrifice, du sacrifice typique, à savoir le sacrifice de Zagreus immolé par les Titans, sacrifice dont les autres sont un mémorial qui en perpétue et parachève l'efficacité.

2. Cf. *supr.* p. 41, n. 4. Remarquer, Hérodote, II, 81, l'assimilation des traditions orphiques aux traditions bachiques ; aussi dans Euripide, fragment des *Crétois*, *infr. cit.*, l'association qui se fait des mystères de Zeus Idéen, de Zagreus (orphiques), de la grande Mère ; dès ce temps, la promesse d'immortalité devait être commune aux principaux mystères des cultes helléniques. Il n'est pas question d'immortalité dans les *Bacchantes* d'Euripide, mais Euripide développe poétiquement un thème mythique, décrivant l'extérieur des mystères, ce qu'on en peut dire en public, et il paraît d'ailleurs n'avoir pas cru

légende d'Orphée[1] le présente comme le grand initiateur des mystères, le fondateur, non seulement de ceux qui portent son nom, mais des mystères de Dionysos et même de ceux d'Éleusis[2]. Il n'a pas fondé les mystères de Dionysos, mais il en procède, et ses propres mystères sont un culte de Dionysos plus développé quant aux croyances, réformé en ce qui regarde les pratiques. Son mythe le fait périr dans les conditions de certaines victimes des mystères dionysiaques, prêtre déchiré par les bacchantes. A ce titre, il est une forme de Dionysos, comme ses mystères sont une variété des mystères de ce dieu, née probablement sur les confins de la Grèce et de la Thrace. Quoi qu'il en soit de l'existence personnelle d'Orphée, l'orphisme ne doit pas être le produit d'une évolution spontanée. En tant que croyance, il se présente comme une doctrine théologique où la tradition mythologique a été consciemment élaborée et interprétée en système ; et pour ce qui est des observances, il apparaît aussi comme une réforme voulue du culte ancien de Dionysos. L'initiative d'une personnalité éminente, à l'origine du mouvement orphique, n'aurait rien d'invraisemblable.

On dit qu'Orphée a supprimé l'anthropophagie[3] : cette tradition signifie au moins que les mystères orphiques réprouvaient absolument le cannibalisme rituel que les mystères de Dionysos n'ont pas toujours ignoré. De plus il est certain que la discipline orphique interdit l'usage des viandes et que les sectateurs de l'orphisme sont végétariens[4]. Si la réalité de l'omophagie a été

beaucoup, pour son propre compte, à la vie future. NONNOS n'en dit pas plus dans ses *Dionysiaques* (PERDRIZET, 99).

1. Il est possible que cette légende se rattache à un ancien sacrifice du renard, accompli dans les conditions des sacrifices dionysiaques, comme le veut S. REINACH, *art. cit.* ; le sacrifice aurait été célébré par une confrérie de femmes : mais il n'y a pas lieu de faire intervenir en cette affaire ce qu'on appelle les totems de sexe des non-civilisés. Ce qu'on sait de ceux-ci ne correspond nullement à l'économie des cultes dionysiaques. Voir sur ces prétendus totems de sexe FRAZER, *Totemism*, I, 456, 458, 496 ; III, 456.

2. GRUPPE, 1096, se référant à la tragédie de *Rhésos*, 936, et à ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 1032 ('Ορφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ'ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ'ἀπέχεσθαι) et témoignages plus récents.

3. HORACE, *A. p.* 391-393.

4. EURIPIDE, *Hippolyte*, 952 ss.. Fragment des *Crétois* : « La pureté est la loi

maintenue dans les rites de l'initiation orphique, ç'aura été à titre d'exception. D'autres règles de la vie orphiques peuvent avoir été retenues de cultes antérieurs[1], mais l'interdit absolu de la chair n'a rien de primitif ; c'est un produit de la spéculation réfléchie, une déduction fondée sur une croyance théologique. La raison de cette prohibition pourrait bien être à chercher dans la doctrine de la transmigration des âmes[2]. Si les hommes peuvent renaître en des corps d'animaux, quiconque tue et mange une bête s'expose à tuer et manger son semblable, voire son ancêtre. On pourrait toutefois supposer que l'animal sacrificiel, faon ou chevreau, à raison de son rapport spécial avec la divinité, n'était pas censé pouvoir servir de réceptacle à un mort vulgaire[3].

La doctrine orphique, tout comme la théosophie de l'Inde[4], avait érigé en système dogmatique la vieille croyance à la réincarnation des morts, et le mythe de Zagreus avait été ainsi réinterprété[5] en véritable théorie du péché originel et de la rédemption. Les hommes sont nés des cendres des Titans qui avaient décoré Zagreus ; par conséquent ils sont impurs comme

de ma vie, depuis le jour où j'ai été consacré aux mystères de Zeus Idéen, où, après avoir pris part aux omophagies suivant la règle de Zagreus, ami des courses nocturnes, et agité en l'honneur de la Grande Mère la torche dans la montagne, j'ai reçu saintement le double nom de curète et de bacchant. Couvert de vêtements d'une parfaite blancheur (vêtements de lin), je fuis la naissance des mortels (interdit de la femme accouchée), ma main n'approche pas du cadavre qu'on ensevelit, et je n'admets parmi mes aliments rien de ce qui a vécu. » Trad. HINSTIN, II, 388. Ce texte vise le culte crétois de Zagreus, la tragédie se plaçant au temps de Minos ; l'auteur paraît s'inspirer de la discipline orphique. Cf. PETTAZZONI, 66 ; CUMONT, 201.

1. Par exemple, ce qui regarde le costume, l'interdiction de toucher les cadavres, etc. Cf. ROHDE, II, 126.

2. Comme chez les pythagoriciens. JAMBLIQUE, *V. Pyth.* 85 (*ap.* ROHDE, II, 164).

3. D'après une opinion des pythagoriciens, les âmes ne se réincarnaient pas dans les espèces animales qui étaient sacrifiées aux dieux olympiens, et il était permis d'en manger (JAMBLIQUE, *loc. cit.*).

4. Le rapport n'est pas seulement dans la croyance de la transmigration, mais dans l'ascétisme comme moyen d'échapper au roulement perpétuel de l'existence.

5. Cf. *supr.* p. 34, n. 1.

ceux dont ils procèdent ; mais les cendres des Titans contenaient aussi la substance de l'être divin qu'ils avaient mangé ; c'est pourquoi une étincelle divine subsiste également dans les hommes. C'est à la libération de cet élément divin par la possession définitive de l'immortalité bienheureuse que tendent l'initiation et le régime de vie orphiques. Il faut dégager de l'élément terrestre, périssable et titanique, l'élément céleste et immortel, qui vient de Zagreus. Le commun des hommes est soumis à la loi fatale de la réincarnation en corps d'homme ou de bête après chaque existence, selon ses mérites. Seuls les élus de Dionysos sont sauvés par la grâce de l'initiation dont Orphée à institué les règles. C'est sur une considération pessimiste de l'existence humaine que se fonde la nécessité d'une économie de salut[1].

La liturgie orphique était chargée surtout de rites purificatoires. Le mot de passe des initiés : « Chevreau, je suis tombé dans le lait[2] », est énigmatique à dessein. La formule n'invite pas à supposer un bain de lait pour la purification du myste ; sans doute signifie-t-elle que l'initié, chevreau mystique, identifié à la victime et au dieu du mystère, a trouvé le bonheur, le gage du salut éternel, dans la possession anticipée du dieu. Mais comme la mention du chevreau vise quelque rite symbo-

1. Les croyances communes des initiés pouvaient d'ailleurs, comme il a été dit plus haut, p. 42, n. 1, être exemptes de ces raffinements théologiques et considérer bonnement l'immortalité comme un fruit de l'initiation et de la vie orphiques, ainsi qu'il apparaît à la fin du *Rhésos* (milieu ou fin du IVe siècle), dans les paroles de la Muse touchant la destinée de son fils : « Orphée, qui lui a révélé (à Athènes ; vers cité *supr.* p. 44, n. 2) les secrets des divins mystères, était uni par le sang à ce mort infortuné... Il (Rhésos) ne descendra pas dans le noir séjour de la terre, tant je supplierai la déesse infernale, fille de Déméter qui fait mûrir les fruits, pour qu'elle m'accorde en grâce de ne pas le ravir. *Elle me doit, en effet, de montrer qu'elle honore les amis d'Orphée...* Caché dans les profondeurs du sol où brille l'argent, il y demeurera vivant, mortel devenu dieu (ἀνθρωποδαίμων), de même que le prophète de Bacchos (Lycourgos ? Orphée ? Le texte est suspect ; ce pourrait être Rhésos lui-même qu'on présentait comme devant être prophète de Bacchos. Cf. PERDIZET, 27) habite les rochers du Pangée, où il est adoré comme un dieu par ceux qui sont initiés à ses mystères. » Trad. HINSTIN, II, 280. Comparer le cas de Zalmoxis, *supr.* p. 40, n. 2. Sur les rapports de Rhésos avec Dionysos, voir PERDRIZET, 21-28.

2. ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον. Pour la discussion de ce texte, voir S. REINACH, *Une formule orphique*, dans *Cultes*, II, 123-134.

lique de l'initiation orphique, il se pourrait que celle du lait fît aussi allusion à un rite, à la présentation et à la consommation d'un breuvage de lait ; et ce rite aurait signifié la régénération de l'initié, sa qualité de nouveau-né[1], la transformation de son être, qu'implique la dénomination de « chevreau ». Toujours est-il que l'initié était régénéré, était sauvé en s'assimilant, de manière ou d'autre au chevreau mystique, à la victime qui, représentait, qui était toujours d'une certaine manière, pour la foi, Dionysos Zagreus, en devenant lui-même « chevreau », en s'identifiant à Bacchus[2]. Les règles de la vie orphique complétaient l'œuvre de l'initiation et en assuraient l'effet. Quelle qu'eût été l'origine de ces pratiques, on les comprenait comme un moyen de dégager l'âme de la contamination du corps, de la soustraire au mal des renaissances et des morts indéfiniment renouvelées[3]. L'ascétisme ici vient en aide au mysticisme pour organiser la rédemption.

L'eschatologie, dans les cercles orphiques, avait pris un grand développement. On y possédait, avec autant de précision qu'en Égypte, la carte du monde infernal, l'itinéraire des âmes qui abandonnaient ce monde sous la conduite d'Hermès, et ce qui était à faire sur le parcours. Un jugement décidait du sort ultérieur du défunt[4] : n'échappait au roulement de la renaissance que l'homme complètement purifié, le parfait initié. Pas de réprobation éternelle ; mais la série des réincarnations[5] s'allonge indéfiniment pour qui n'est pas entré dans l'économie salutaire de l'initiation. Toutefois les prêtres par lesquels se transmettait la tradition des mystères orphiques l'avaient élaborée en un système purificatoire dont l'effet pouvait être applicable aux morts[6] : les rites pratiqués sur la terre par un

1. Cf. I Pier. ii, 2-3.
2. Cf. *supr.* p. 40, n. 1.
3. Rohde, II, 126.
4. Rohde, II, 127. Monceaux, 254. Celse (Origène, *Ct. Cels.*, IV, 9) reprochait aux chrétiens d'épouvanter les simples avec des tableaux terribles de l'autre monde, comme on fait ἐν ταῖς βακχικαῖς τελεταῖς.
5. *κύκλος γενέσεως*. Cf. Rohde, II, 123, 135.
6. Cf. Rohde, II, 128.

vivant à l'intention d'un défunt contribuaient à la libération de celui-ci. C'est en vertu du même principe que certains chrétiens se faisaient baptiser pour leurs parents morts dans le paganisme afin de leur procurer l'avantage de la résurrection bienheureuse[1]. L'orphisme, qui conçoit le salut comme une libération de l'âme enfermée dans la chair, ignore la résurrection du corps. Cette circonstance n'empêche pas d'ailleurs qu'on ne se figure comme un banquet la félicité des élus auprès des divinités infernales[2].

Il se peut que les croyances égyptiennes aient exercé quelque influence sur la représentation du monde infernal, mais tant s'en faut que l'immortalité et le salut soient de part et d'autre compris de la même manière. L'Égypte ignore la transmigration des âmes jusqu'à purification complète[3] : elle n'oppose pas l'âme immortelle au corps périssable ; ses rites de salut ne tendent pas à dégager l'élément immortel de l'élément mortel, mais à rétablir le mort dans l'intégrité de sa vie personnelle. Pour le fond, les mystères orphiques sont indépendants de la tradition égyptienne. On a pu identifier Dionysos à Osiris, mais les économies de salut dont ces dieux sont devenus le centre diffèrent essentiellement dans la notion et dans le rite du salut, l'immortalité égyptienne étant avant tout une résurrection de mort, et ses rites figurant la reconstitution et l'animation d'un cadavre, tandis que l'immortalité dionysiaque et orphique s'affirme comme une heureuse survivance ou comme la libération d'une essence immortelle, faveur acquise en principe par le vivant qui entre dans la communion de Dionysos moyennant les rites d'initiation. Que finalement les deux économies se touchent presque, qu'elles

1. I Cor. xv, 29. Cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen* (1894), 119, n. 3.

2. συμπόσιον τῶν ὁσίων. Cf. Rohde, II, 129.

3. Nonobstant l'assertion contraire d'Hérodote, ii, 123. L'historien laisse clairement voir que tous ceux qui avaient parlé avant lui chez les Grecs de la transmigration des âmes ne soupçonnaient rien de cet emprunt égyptien (Rohde II, 136). On n'a pas plus lieu de le croire quand il dit (ii, 49) que le culte de Dionysos a été importé d'Egypte et que c'est le culte même d'Osiris. Cf. Perdrizet, 11, 71.

se fondent l'une et l'autre sur une participation mystique entre l'homme mortel et un dieu mort qui est ressuscité, elles n'en sont pas moins indépendantes l'une de l'autre et quant à leur point de départ et quant aux grandes lignes de leur développement.

Une étroite parenté existe entre la doctrine de Pythagore sur la transmigration des âmes et les doctrines orphiques, entre le régime de vie pythagoricien et les observances des mystères[1] : adaptation philosophique d'une théologie ; demi-laïcisation d'une économie de salut, par la prédominance des observances ascétiques sur les rites proprement religieux. La tradition particulière de l'orphisme ne donna point naissance à une secte organisée ; elle se perpétuait par des prêtres initiateurs, qui vantaient l'efficacité de leurs rites purificatoires ; elle aboutit spéculativement à des théories panthéistes et à un symbolisme subtil, pratiquement à une sorte de magie ; une littérature spéciale en perpétua l'influence[2]. Cette influence, qui a été considérable, est difficile à reconnaître et à mesurer dans le détail, et elle parait s'être exercée de diverses manières ; elle a pénétré plus ou moins de son esprit, sinon de ses doctrines et de ses rites, les mystères d'Éleusis. Et l'on sait ce que lui doit Platon[3]. La théorie des âmes éternelles, de leur transmigration, de leur purification, de leur béatitude finale dans la contemplation de l'être ou du bien suprême, est comme une transposition, mi-philosophique mi-religieuse, de l'orphisme[4]. Tant par les autres mystères que par la philosophie l'action indirecte et diffuse de l'orphisme pourrait

1. Cf. Rohde, II, 159-170.
2. Voir Gruppe, Monceaux, articles cités.
3. Cf. Rohde, II, 263-295.
4. Dans une certaine mesure, les théories de Platon sont une transposition philosophique des croyances orphiques, lesquelles étaient une transposition théologique de l'ancienne mythologie dionysiaque. Beaucoup inclinent aujourd'hui à admettre une influence orientale sur la doctrine mystique de l'orphisme. Le malheur est qu'on est peu renseigné sur les courants de la mystique orientale antérieurs à l'orphisme et qui auraient pu l'influencer. Sur l'influence de l'orphisme, voir les réserves de Cumont, 303, n. 1.

donc avoir été plus grande que son action directe sur le syncrétisme gréco-romain et sur le christianisme, quoique le christianisme ait adopté en quelque façon Orphée lui-même et l'ait jugé digne de représenter le Christ dans les peintures des Catacombes.

CHAPITRE III

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

Les mystères qui se célébraient à Eleusis[1] en l'honneur des deux Déesses[2] ne se présentent pas à nous dans les mêmes conditions que les précédents. C'est un culte local, qui est placé sous la protection directe, c'est-à-dire sous le contrôle et l'influence d'un État. Leur développement n'a pas été tout spontané, comme celui des mystères de Dionysos. Ils sont nés à Éleusis avant qu'Éleusis fût annexée à Athènes, et la politique est intervenue dans les combinaisons par lesquelles on voulut garantir en même temps la perpétuité des mystères en leur lieu d'origine et la participation d'Athènes à l'accomplissement et à la direction de rites qui avaient acquis déjà réputation au dehors.

I

Pas plus que les mystères de Dionysos les mystères d'Éleusis n'avaient une tradition d'enseignement secret qui aurait été l'objet propre de l'initiation. A ce compte, le secret des mystères aurait été celui de tout le monde ; car nul n'ignorait ce qui était le fond de la croyance et le but des rites, à savoir le don de l'immortalité, octroyé par la faveur des Déesses et la vertu de l'initiation dont Déméter était censée avoir posé les règles. Dans *la Paix* d'Aristophane, quand Hermès menace Trygaeos de

1. Sur les mystères d'Eleusis, voir FARNELL, III, c. II, 126-198 ; P. FOUCART, *Les Mystères d'Eleusis* (1914) ; GRUPPE, *Griechische Mythologie*, 48-58 ; articles *Kora*, dans ROSCHER, II ; *Demeter*, dans PAULY-WISSOWA, IV ; LAGRANGE, *Les mystères d'Eleusis et le christianisme*, dans *Revue biblique* 1919, pp. 157-217, et *La révélation et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, *Revue biblique* 1929, 63-81, 201-214.

2. τὼ θεώ.

mort immédiate, Trygaeos s'empresse de répondre : « Prête-moi donc trois drachmes pour acheter un petit porc ; car il faut que je sois initié avant de mourir[1] ». Le dernier des Athéniens pouvait savoir et pouvait dire ce que rapportait la victime sacrifiée à Déméter pour l'initiation : une assurance de bienheureuse immortalité. Ce qui était secret, ce que l'initié ne devait pas dire, ce que le profane ne devait ni voir ni entendre, c'étaient les objets sacrés, les rites, les formules liturgiques, les cérémonies qui s'accomplissaient à l'intérieur des sanctuaires. C'est pourquoi Aristote a pu dire que les initiés d'Éleusis n'apprenaient rien, mais qu'ils éprouvaient des impressions et étaient amenés à un certain état d'âme[2]. Le peu d'instruction qu'il y avait concernait les règles mêmes de l'initiation et les rites que les mystes devaient accomplir, le cérémonial qu'il devaient observer. Ce qui fut reproché à Alcibiade et ce qui donna lieu au célèbre procès qu'on lui intenta en 415, ce ne fut pas d'avoir révélé un article de symbole secret, mais d'avoir fait représenter chez lui un acte des mystères où lui-même tenait le rôle du grand initiateur ,du hiérophante, avec le costume sacerdotal et les objets sacrés[3]. De là vient sur ce point le silence des auteurs tragiques et comiques. Aristophane lui-même s'abstient d'allusions ou de plaisanteries qu'il eût été par trop imprudent de se permettre. C'est pourquoi les rites d'Éleusis, qui devraient avoir mille ans d'histoire, ne sont que très vaguement connus. Quelques renseignements précis sur certains détails importants nous viennent par l'indiscrétion des écrivains chrétiens qui croyaient pouvoir en tirer parti dans leur polémique contre le paganisme. Les témoignages païens concernent surtout l'économie extérieure du culte éleusinien et ce qui en était public, ainsi que l'organisation du personnel sacerdotal.

Déjà l'institution des petits mystères résulte des arrange-

1. *Pax*, 374-375.

2. Synésius, *Dion.* (*ap.* Farnell, 358, n. 322). Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τί δεῖ ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους.

3. Cf. Plutarque, *Alcib.* 19, 22.

ments pris entre Athènes et Eleusis. Ces mystères, quelle qu'en soit l'origine[1], apparaissent comme un dédoublement des rites éleusiniens en faveur d'Athènes. Ils sont préliminaires et subordonnés aux mystères éleusiniens ; toutefois ils constituent par eux-mêmes une initiation et une garantie de salut auxquelles on peut se tenir, quoique les mystères d'Éleusis gardent un plus grand prestige et le caractère d'initiation parfaite.

Petits et grands mystères se célébraient une fois l'an, les petits mystères à Athènes, les 20 et 21 du mois d'anthestérion (février-mars), une semaine après les Anthestéries, et les grands mystères à Éleusis, du 19 au 22 ou 23 boédromion (septembre-octobre). Le même personnel sacerdotal présidait aux uns et aux autres. Une trêve sacrée de cinquante-cinq jours, couvrant le mois de la fête, les quinze derniers jours du mois précédent et les dix premiers du mois suivant, était annoncée aux cités helléniques[2] et garantissait la sécurité de ceux qui voulaient participer à ces solennités. L'initiation aux petits mystères étant condition préalable de l'admission aux grands[3], quand il y avait affluence, ou pour permettre aux étrangers de ne faire qu'une fois le voyage, on célébrait une session supplémentaire des petits mystères à proximité des grands[4] : artifice rituel qui ne doit pas remonter aux anciens temps, et qui ne relève pas autrement l'importance des petits mystères. Les fêtes se célébraient avec plus de pompe tous les deux ans et surtout tous les quatre ans[5].

On ne sait à peu près rien des petits mystères, si ce n'est que les cérémonies s'accomplissaient au faubourg d'Athènes appelé Agrai, qu'ils comportaient une purification dans l'Ilissus, et qu'ils concernaient Perséphoné, la déesse des enfers, la même

1. Pettazzoni, 48, conjecture avec vraisemblance que ce sont d'anciens rites agraires qui sont entrés dans la systématisation athénienne des mystères d'Éleusis.

2. Foucart, 268.

3. Synésius, *Dion.* (*ap.* Farnell, 255, n. 218 *b*). δεῖ τὰ μικρὰ ἐποπτεῦσαι πρὸ τῶν μειζόνων καὶ χορεῦσαι πρὶν δᾳδουχῆσαι καὶ δᾳδουχῆσαι πρὶν ἱεροφαντῆσαι.

4. Plutarque, *Demetr.* 26. Inscription d'Eleusis, *Eph. Arch.* 1887, p. 176 (*ap.* Farnell, 347, n. 185).

5. Grandes Éleusinies ; Él. pentétériques (Farnell, 354, n. 212). Foucart,

qui, sous le nom de Coré (fille), est associée à Déméter dans les mystères d'Éleusis[1]. Vu le temps de célébration, le mythe de la fête devait être plutôt le retour de la déesse que son enlèvement par le roi des enfers[2]. D'une scholie d'Étienne de Byzance il résulterait que les petits mystères étaient « une représentation de ce qui regarde Dionysos »[3] ; évocation de Dionysos, probablement pour le retour du printemps, et non passion du dieu, ou mariage sacré[4]. La mention de Dionysos a son intérêt, parce que, si l'on admet la donnée du scoliaste, l'influence du culte dionysiaque sur les mystères éleusiniens ne pourra pas être contestée. Une légende voulait que les petits mystères eussent été institués pour Héraclès, désireux de recevoir l'initiation, en un temps où Éleusis n'ouvrait pas encore aux étrangers les portes de son sanctuaire[5]. On pourrait inférer de ce mythe que les petits mystères avaient été institués à Athènes avant qu'elle se fût annexé Éleusis, et pour rivaliser avec les mystères de celle-ci, la coordination des mystères athéniens aux mystères éleusiniens étant venue après coup[6].

II

Le culte éleusinien, au moins pour ce qui est des mystères et de l'initiation, paraît avoir été surtout aux mains de deux

50-51, 358, tient pour démontré que la fête des Éleusinies (jeux éleusiniens), dont la périodicité est indiquée ci-dessus, était distincte des mystères, la solennité de ceux-ci étant constamment la même.

1. Scoliaste d'Aristophane, *Plut.* 846. ἦσαν δὲ τὰ μὲν μεγάλα (μυστήρια) τῆς Δήμητρος, τὰ δὲ μικρὰ Περσεφόνης τῆς αὐτῆς θυγατρός. Quant au rapport des deux, καὶ ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. *Ap.* Farnell, 352, n. 210 *e*.

2. Farnell, 170.

3. *S. v.* Ἄγρα ἐν ᾧ (χωρίῳ) τὰ μικρὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον. *Ap.* Farnell, 352, n. 210 *b*.

4. On vient de célébrer un mariage de Dionysos aux Anthestéries. La façon la plus naturelle d'entendre le texte cité n. 3 serait peut-être d'y voir un simulacre de la passion de Dionysos (De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, 11), mais sans l'omophagie, et avec la résurrection du dieu, qui serait le rite propre de la saison.

5. Scol. d'Aristophane, *Plut.* 1014 ; *ap.* Farnell, 344, n. 168.

6. Farnell, 170, n. *c*.

familles, les Eumolpides et les Kérykes, qui faisaient remonter leur origine à l'antiquité, avant la réunion d'Éleusis à Athènes[1]. La première dignité était celle du hiérophante, « montreur de choses sacrées »[2], le grand initiateur, choisi parmi les Eumolpides : il devait avoir, entre autre qualités, belle prestance, voix forte et juste[3] ; dans les derniers temps, son nom était sacré, et il prenait celui de sa fonction[4], qui était viagère. Pausanias[5] dit qu'il était tenu au célibat, et cette obligation n'est pas non plus ancienne, bien qu'elle fasse suite aux interdits temporaires qui s'imposaient jadis à ce personnage pendant les périodes rituelles. Deux hiérophantides, qui n'étaient ni l'une ni l'autre femme du hiérophante, assistaient celui-ci dans les cérémonies de l'initiation : l'une était affectée au service de Déméter, l'autre à celui de Coré[6]. Le personnage principal après le hiérophante était le dadouque, « porteur de torche »[7], nommé à vie comme le hiérophante, mais choisi dans la famille des Kérykes : comme son nom l'indique, il portait double torche aux cérémonies des mystères[8]. Le hiérokéryx[9], pris probablement dans la même famille des Kérykes, faisait aux mystes les proclamations nécessaires, y compris celle du silence. Une place à part dans ce sacerdoce appartient à la prêtresse de Déméter[10], choisie dans la famille des Phillides : cette prêtresse intervient

1. Foucart, 143.
2. ὁ ἱεροφάντης.
3. Noter que le nom de l'ancêtre, Εὔμολπος, signifie : « celui qui chante bien ».
4. Sur ce hiéronymat, voir Foucart, 173.
5. Pausanias, II, 14. Foucart, 172, suspecte l'indication donnée par Pausanias ; au moins jusqu'au premier siècle avant notre ère, le hiérophante était marié. Voir *infr.*, p. 70, n. 3, le témoignage de *Philosophoumena*, V, 8.
6. Foucart, 211.
7. ὁ δᾳδοῦχος. Le dadouque avait aussi un pendant féminin.
8. Ainsi que l'on représente ordinairement Coré sur les monuments, auprès de Déméter assise.
9. ὁ ἱεροκῆρυξ.
10. ἡ ἱέρεια. Condamnation du hiérophante Archias (entre 379 et 340 av. J.-C.), parce qu'il avait offert un sacrifice à l'autel de Déméter le jour des Haloa : le sacrifice n'aurait pas dû avoir lieu ce jour-là, et il regardait la prêtresse. *Cf. Neaer.* 116 ; *ap.* Farnell, 316, n. 18.

aux mystères, mais elle a aussi des fonctions spéciales, indépendantes des mystères ; elle donne son nom à l'année, comme la prêtresse d'Athéna sur l'Acropole, et sans doute elle représente le plus ancien culte de Déméter à Éleusis, un culte antérieur à l'organisation des mystères[1].

Dès le 13 boédromion, les éphèbes athéniens[2] s'en vont à Éleusis pour y chercher les objets sacrés que la procession des mystes devra ramener solennellement le 19 ; le 14, ils servent d'escorte à la procession sacerdotale qui apporte d'Éleusis à Athènes les objets en question, probablement des images divines[3], conservées d'ordinaire dans la chambre secrète[4] du sanctuaire d'Éleusis où le hiérophante seul avait le droit de pénétrer. Le prêtre chargé du soin des deux déesses[5] allait prévenir de leur arrivée la prêtresse d'Athéna Polias, et tout le monde, magistrats et peuple, allait à leur rencontre, la procession ayant fait station, en attendant, au faubourg du Figuier sacré[6]. Finalement les objets de culte étaient déposés dans l'Éleusinion d'Athènes, temple entouré de hautes murailles, où les profanes n'avaient pas plus d'accès qu'au sanctuaire d'Éleusis.

Le 15 était le jour du « rassemblement »[7], les candidats à l'initiation se réunissant dans le Pœcile pour entendre la « procla-

1. Foucart, 218.

2. Décret de l'époque impériale (Farnell, 348, n. 187) enjoignant au « cosmète des éphèbes », κατὰ τὰ ἀρχαῖα νόμιμα, de les conduire à Éleusis le 13 boédromion, pour que, le 14, καταπέμψωσιν τὰ ἱερὰ jusqu'à l'Éleusinion d'Athè
Au moins jusqu'au temps d'Alcibiade (cf. Plutarque, *Alcib.*, 34) les processions d'Éleusis à Athènes et d'Athènes à Éleusis se faisaient sans escorte militaire.

3. Et de médiocres dimensions, car, dans les temps anciens, les prêtresses, pour traverser les lacs Rheitoi, portaient les objets sacrés dans leurs bras. Cf. Foucart, 305, 411-412.

4. τὸ ἀνάκτορον.

5. ἐπειδὴ καὶ ὁ φαιδυντὴς τοῖν θεοῖν ἀγγέλλει κατὰ τὰ πάτρια τῇ ἱερείᾳ τῆς Ἀθηνᾶς ὡς ἥκει τὰ ἱερὰ καὶ ἡ παραπέμπουσα στρατιά. Décret cité *supr.* n. 2. Le φαιδυντὴς est proprement « le nettoyeur », celui « qui fait briller » les statues divines. Cf. Foucart, 206.

6. Sur ce culte du figuier, voir S. Reinach, *Les sycophantes et les mystères de la figue*, dans *Cultes*, III, 92-114.

7. ἀγυρμός.

mation »[1], par le hiérophante assisté du dadouque, des conditions d'admissibilité aux mystères. Étaient exclus les meurtriers[2] et les barbares[3]. Le caractère de cette exclusion est religieux, non proprement moral ; il s'agit d'inaptitude et d'impureté rituelles plutôt que d'indignité. L'on n'écartait, en fait, que les gens coupables de crime public ou réputés impies[4]. Le candidat devait avoir son mystagogue, qui n'était pas un initié quelconque mais un membre des deux grandes familles sacerdotales, eumolpide ou kéryke; d'ailleurs il n'était pas besoin que celui-ci fût prêtre en exercice[5]. C'est surtout à ces mystagogues qu'incombait le soin de donner aux candidats toutes les instructions pratiques relatives aux interdits qui devaient être observés par eux durant la période sacrée, et aux rites qu'ils devaient accomplir. Des explications générales sur l'ensemble des cérémonies n'étaient point comprises dans ce programme, vu qu'elles auraient anticipé sur la révélation du mystère, révélation qui se faisait par des cérémonies mêmes. L'obligation de pureté sexuelle et les interdits alimentaires[6] ne sont point particuliers aux mystères d'Éleusis. On les expliquait par le mythe, mais c'est d'eux plutôt que procède le mythe. Cette instruction préliminaire était indispensable pour l'initiation commune, dont beaucoup se contentaient. Mais il y avait un degré supérieur d'initiation, l'*époptie*[7], auquel on ne pouvait se présenter qu'une année au moins après avoir reçu l'initiation commune. Quelles

1. πρόρρησις. Sur ce sujet voir S. Reinach, *art. cit.* 110-113 ; Foucart, 309-313.

2. Isocrate, *Paneg.* 157, *ap.* Farnell, 345, n. 172. Suétone, *Nero*, 34. « Eleusiniis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis submoventur, interesse non ausus est. »

3. Il fallait que le candidat fût capable d'entendre le grec, φωνὴν συνετός. Cf. Farnell, 167 ; Reinach, 110.

4. Cas d'Apollonius de Tyane, exclu par le hiérophante parce qu'il n'était pas permis d'initier un γόης, un homme qui n'était point καθαρὸς τὰ δαιμόνια. Philostrate, *Vit. Apoll.* 4, 18, *ap.* Farnell, 358, n. 221.

5. Cf. Foucart, 282. Sur les frais de l'initiation, voir le même, 275.

6. Porphyre, *De abstin.* iv, 16 (*ap.* Farnell, 355, n. 217 *b*), énumère comme interdits : oiseaux domestiques, poissons, fèves, grenades, pommes. Pour les fèves, cf. Pausanias, 1, 37, 4.

7. ἐποπτεία.

étaient les conditions spéciales de l'époptie, on ne saurait le dire, non plus que son objet propre. La grande obligation qui s'imposait aux mystes, à perpétuité, était le secret.

Dans la journée du 16 avait lieu la purification des mystes à la mer[1]. En même temps qu'eux-mêmes ils y baignaient le petit porc[2], dont parlait plus haut Trygaeos. Le porc est une victime ordinaire de lustration ou de purification ; mais c'est beaucoup moins à ce titre qu'à celui de victime favorite de Déméter qu'il figure dans l'initiation éleusinienne. Il doit être là comme victime de consécration, non de purification ; et c'est seulement comme victime de consécration qu'il pouvait être mangé. Or il semble que ces petits porcs fussent mangés rituellement. C'est leur odeur qui flatte agréablement les narines de Xanthias[3], dans *les Grenouilles*, lorsqu'il rencontre aux enfers, avec Dionysos, une procession de mystes qui est calquée sur la procession qui s'en allait d'Athènes à Éleusis, le 19 boédromion, en chantant Iacchos. Le petit porc est une victime de communion. Aux Thesmophories d'Athènes, il représente le grain semé, l'esprit du grain, il est, en un sens, Coré descendue en terre, et qui reviendra ; il est donc la victime désignée pour l'initiation aux mystères de la Mère et de la Fille du grain ; malheureusement on ignore les circonstances et même le jour du repas sacré dont il fournissait la matière principale. Ces sacrifices pouvaient se célébrer le 17[4]. Le repas ne semble pas avoir eu, d'ailleurs, la profonde signification mystique de l'omophagie dionysiaque.

1. ἅλαδε μύσται. TERTULLIEN, *De bapt.* 5. « Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguuntur idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt. »

2. PLUTARQUE, *Phoc.* 28, cite le cas d'un myste enlevé par un requin pendant qu'il lavait son χοιρίδιον dans le bassin Cantharos au Pirée.

3. ARISTOPHANE, *Ran.* 337. L'allusion vise les sacrifices qui se célébraient aux stations sur le chemin d'Athènes à Éleusis. FOUCART, 412, y voit un emprunt aux cérémonies du télestérion. N'oublie-t-il pas le secret ? Il admet d'ailleurs, 281, que certains mystes dits ἀφ' ἑστίας offraient de petits porcs à Déméter dans l'enceinte sacrée d'Éleusis.

4. FOUCART, 314, rapporte à la journée du 16, après le bain, les sacrifices ἱερεῖα δῶρα. Le même dit, 294, mais sans donner de référence, que les porcs

Venaient ensuite les *Epidauria*[1], fête d'Asclépios, sans rapport avec les cérémonies éleusiniennes, dont elle ne fait qu'interrompre la suite : les mystes n'y avaient pas de part. On racontait qu'Asclépios, étant arrivé à Athènes la veille des mystères et voulant se faire initier, on avait recommencé pour lui les sacrifices préliminaires. La vérité doit être qu'Asclépios est venu, en effet, déranger par sa fête, introduite après coup, une ancienne économie qui rattachait immédiatement le jour de purification à celui du départ pour Éleusis.

Le 19 était le jour de Iacchos, celui de la grande procession qui s'en allait solennellement d'Athènes à Éleusis par la voie Sacrée, remportant les images divines. Les mystes avaient en main des flambeaux et des poignées d'épis[2]. Au faubourg du Figuier sacré, sur le pont du Céphise, un homme masqué, aposté là tout exprès, lançait des railleries *(géphyrismes)* aux principaux citoyens d'Athènes en les désignant par leur nom[3]. L'on s'arrêtait en divers lieux saints le long du chemin, notamment au « royaume de Crocon », où les mystes s'attachaient à la main droite et au pied gauche des bandelettes couleur safran[4] : rite

étaient ce jour-là immolés en victimes purificatoires, c'est-à-dire non offertes aux dieux mais brûlées sur un autel improvisé pour cet usage.

1. Philostrate, *Vit. Apoll.* iv, 18. ἦν μὲν δὴ Ἐπιδαυρίων ἡμέρα (le jour où Apollonius arriva à Athènes), τὰ δὲ Ἐπιδαύρια μετὰ πρόρρησιν καὶ τὰ ἱερεῖα δεῦρο μυεῖν Ἀθηναίοις πάτριον ἐπὶ θυσίᾳ δευτέρᾳ. Mais le hiérophante refuse de faire pour Apollonius ce qu'on avait fait pour Asclépios (*supr.* p. 57, n. 4). De ce passage il résulte qu'un jour appartenait aux Epidauria ; que cette fête doublait par sa θυσία les ἱερεῖα qui avaient eu lieu pour les mystères, et que ce doublet pouvait être utilisé pour la réception de retardataires, comme était Apollonius, et comme on disait qu'avait été Asclépios. Les sacrifices dont il s'agit n'auraient-ils donc pas été lustratoires, mais des sacrifices mangés ? Si le hiérophante y consentait, la réception du myste et le sacrifice pouvaient avoir lieu le 18. Il y avait une cérémonie de réception qui était coordonnée au sacrifice, car, dans le cas d'Apollonius, le hiérophante οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά. Foucart, 319, rapporte la fête d'Asclépios au 17, le 18 n'étant pas férié.

2. φῶς καὶ δράγματα. Himérios, vii, 2, *ap.* Farnell, 354, n. 216 *e*.

3. Foucart, 335, note qu'il ne s'agit pas de propos obscènes, comme en échangeaient les femmes aux Thesmophories, et que le géphyrisme pourrait n'avoir pas eu de signification religieuse.

4. Photius, s. v. κροκοῦν, *ap.* Farnell, 354, n. 216 *d*. Bekker, *Anecd.* I, 273. Crocon passait pour avoir été chef d'un petit territoire éleusinien, sur la frontière d'Athènes, et gendre de Kéléos, le roi d'Éleusis qui accueillit Déméter.

qui appartient à la catégorie des amulettes protectrices. On dansait, on chantait le mystique Iacchos, dont l'image accompagnait la procession[1] ; l'on *iacchait*[2], menant grand bruit en invoquant et appelant Iacchos ; on offrait des sacrifices dans les sanctuaires où l'on faisait station[3]. L'influence dionysiaque sur cette partie publique de la fête ne semble pas douteuse, et l'on ne doit pas s'étonner de la recontrer aussi dans les parties secrètes et moins connues.

Un récit d'Hérodote[4] montre que les cérémonies des mystères n'étaient pas censées importer seulement au bonheur éternel de ceux qui y prenaient part. Peu de jours avant la bataille de Salamine[5], l'athénien Dikaeos et le lacédémonien Démaratos, se trouvant dans la plaine de Thria, virent s'élever du côté d'Éleusis un nuage de poussière qu'on aurait dit soulevé par la marche de trente mille hommes, et ils entendirent une voix que Dikaeos reconnut pour « le cri du mystique Iacchos ». Démaratos, qui n'avait aucune expérience des mystères, lui demanda ce que cela signifiait : « Il est impossible, repartit Dikaeos, qu'un grand malheur n'arrive à l'armée du Roi ; car cette voix est une vertu divine qui vient d'Éleusis au secours des Athéniens et des alliés. Si elle porte vers le Péloponèse, le péril est pour Xerxès et son

1. Auteurs et inscriptions parlent de la « conduite de Iacchos » ; un prêtre spécial était affecté au service du dieu dans ce pèlerinage, le ἰακχαγωγός. Il est donc difficile d'admettre, avec Gruppe, *Mythol. Literatur*, 258, que la « conduite de Iacchos » ne comportait vraisemblablement pas la présence de sa statue : mais Gruppe soutient avec plus de raison que cette statue n'était pas celle qui était à demeure dans le Iaccheion (Pausanias, 1, 2, 4), et que la pompe de Iacchos appartient à la plus ancienne économie des mystères d'Éleusis.

2. ἰακχάζουσι. Hérodote, viii, 65, à propos des invocations à Iacchos.

3. Plutarque, *Alcib.* 34. θυσίαι καὶ χορεῖαι καὶ πολλὰ τῶν δρωμένων καθ'ὁδὸν ἱερῶν ὅταν ἐξελαύνωσι τὸν Ἴακχον. Cf. *supr.* p. 58, n. 3. et l'hymne à Iacchos dans Aristophane, *Ran.* 324-336, 340 et suiv. Iacchos ne serait-il qu'un simple δαίμων du cycle de Déméter, la personnification de la procession et du cri mille fois répété par le cortège (hypothèse de Foucart, 111) ? La véritable explication de Strabon, Ἴακχόν τε καὶ Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα (*ap.* Farnell, 361, n. 229 *n*), peut être encore à trouver ; mais Iacchos n'y est pas que conducteur de la procession (Farnell, 148) ; Strabon dit « chef des mystères et génie *de* Déméter ».

4. Hérodote, viii, 65, *supr. cit.*

5. Fin septembre 480.

armée de terre ; si elle va vers Salamine et les vaisseaux, c'est la flotte du Roi qui est en danger. Les Athéniens célèbrent chaque année cette fête en l'honneur de la Mère et de la Fille, et il tient à chacun d'eux comme à chacun des Grecs de se faire initier aux mystères. La voix que tu entends est le cri qu'ils poussent[1] en cette fête. » La voix s'en alla vers Salamine, et la flotte perse fut détruite. Que cette histoire soit authentique ou non, elle prouve que le culte des Déesses n'avait pas perdu son caractère national, et que les mystères, bien que le bénéfice propre de l'initiation fût pour les individus, ne laissaient pas d'être censés une protection pour Athènes.

La procession arrivait à Éleusis assez tard dans la nuit[2]. Une fois entrée dans l'enceinte sacrée, elle échappe aux regards profanes. Tout ce qui se passe est désormais secret, c'est-à-dire à peu près ignoré de l'histoire. Vu l'heure avancée, il est très vraisemblable qu'aucun rite important de l'initiation ne s'accomplissait dans la nuit du 19 au 20[3] : on se bornait à déposer solennellement les objets sacrés dans leur sanctuaire. La nuit de l'initiation devait être celle du 20 au 21, en rapport avec le drame liturgique de Déméter et de Coré ; sans doute faut-il y joindre celle du 21 au 22, en rapport avec le drame liturgique de Zeus et de Déméter[4]. Car les rites de l'époptie étaient nécessairement distincts de ceux de l'initiation commune, et il n'est aucunement vraisemblable que les deux cérémonies, ou plutôt les deux séries de rites, eussent lieu l'une après l'autre dans la même nuit. Des sacrifices étaient offerts dans la journée du 20, peut-être aussi le 21, pour le peuple athénien, à l'intérieur du péribole sacré ; mais les mystes n'y pouvaient guère avoir d'autre part que celle d'assistants. Ils jeûnaient pendant la journée qui précédait l'initiation, et leur temps, s'il n'était point donné au

1. *Supr.* p. 60, n. 2.
2. La distance était de vingt kilomètres, mais il faut tenir compte des stations, des sacrifices, des danses, *supr.* p. 60, n. 3.
3. La nuit sacrée de l'Icade (εἰκάς) serait proprement celle du 20 au 21 ; cf. EURIPIDE, *Ion*, 1074 ss.
4. FOUCART, 357.

repos, pouvait être pris par des exercices pieux autres que les sacrifices d'État.

III

Les rites nocturnes de l'initiation formaient un ensemble et étaient coordonnés à même fin ; mais cette fin n'était pas simplement le recrutement des initiés et la garantie de bienheureuse immortalité qui en résultait pour chacun d'eux. L'on vient de voir que l'accomplissement des cérémonies traditionnelles importait aussi au bien de l'État, et qu'il était pour Athènes un gage de protection divine. C'est que les rites mêmes ne consistaient pas qu'en des actes se rapportant directement aux initiés et exécutés par eux ou sur eux, mais aussi, on peut dire même principalement, en figurations liturgiques dont l'objet primitif était un intérêt commun de la cité et n'avait pas cessé tout à fait de l'être, même dans l'économie des mystères[1]. Les cérémonies qui concernaient, on peut dire qui effectuaient l'agrégation des mystes, étaient coordonnées à ce drame sacré, dont il ne semble pas d'ailleurs qu'elles fussent distinctes, et dont elles faisaient partie. Il va de soi que le thème de ce drame n'était pas le même pour l'époptie que pour l'initiation commune.

Peut-être est-ce à celle-ci surtout que convient la description générale, intentionnellement vague, de l'initiation, dans un fragment de Plutarque[2] où la notion de l'entrée dans l'immortalité se trouve en quelque manière illustrée par les sentiments qu'inspiraient les mystères : « L'âme, au moment de la mort, subit la même impression que ceux qui participent aux grandes initiations. Et les mots se ressemblent comme les choses : τελευτᾶν (mourir) et τελεῖσθαι (être initié). Ce sont d'abord des marches au hasard, de laborieux détours, des courses angoissantes et sans but au milieu des ténèbres. Quand on approche de la fin, c'est le comble de la frayeur, et les frissons, le tremblement, la

1. Cf. Foucart, 354.
2. Dans Stobée, qui attribue la citation à Thémistius. *Ap.* Farnell, 356, n. 218 *h*. Cf. Foucart, 393.

sueur froide, l'épouvante. Mais au delà s'offre une lumière admirable ; on se trouve en des lieux purs, des prairies égayées par les voix et les danses, avec l'impression religieuse de paroles sacrées et d'apparitions divines[1]. Ainsi parfait et initié, l'homme, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, couronne en tête, et il converse avec des hommes saints et purs[2], voyant la multitude impure des non-initiés qui vivent en ce monde se fouler et se heurter dans le bourbier et les ténèbres, et, par crainte de la mort, demeurer dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas. »

L'économie des mystères comprenait donc, en gros, deux parties : une partie d'épreuve et de douleur, même d'angoisse, qui se déroulait dans les ténèbres ou tout au moins dans une demi-obscurité, et une partie de consolation et de joie,en pleine lumière,dans la société des divinités et de leurs amis,les initiés[3]. Il va sans dire que souffrances et joies étaient en rapport avec les mythes de Coré et de Déméter ; que la participation aux douleurs des déesses appelait naturellement la participation à leur bonheur, et que cette double participation, qui introduisait le myste dans leur intimité, était, au fond, la véritable et unique garantie d'immortalité qui était donnée à l'initié. Étant une fois entré dans la familiarité des déesses immortelles, il était assuré de se retrouver auprès d'elles, et pour toujours, après

1. φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες.

2. σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι. Impression à retenir.

3. On peut comprendre maintenant la gradation établie par Synésius, *supr.* p. 53, n. 3 : les petits mystères avant les grands ; et dans ceux-ci, pour commencer χορεῦσαι, la procession d'Athènes à Éleusis avec chants et danses, puis δαδουχῆσαι, les marches pénibles dans l'obscurité, à la suite du dadouque portant ses torches, enfin ἱεροφαντῆσαι, la révélation des choses sacrées, par le hiérophante, dans le temple illuminé. Rien n'invite à supposer que la course dans les ténèbres ait figuré un pèlerinage aux enfers, puisqu'elle correspond au mythe de Déméter cherchant *sur la terre* sa fille enlevée. De ce qu'Euripide (*Hérac. fur.* 613) fait dire à Héraclès qu'il a pu ramener Cerbère des enfers parce qu'il l'a vaincu, et qu'il a pu le vaincre parce qu'il a vu les mystères, il ne suit pas qu'on fît connaître aux mystes le plan de la demeure infernale et es formules pour exorciser les monstres qui s'y pouvaient rencontrer (Foucart, 388, 394), mais que les initiés sont chez eux dans l'autre monde, et au-dessus des dangers que le vulgaire y peut courir.

la mort. Resterait à savoir quels mythes étaient spécialement figurés dans la liturgie, et par quels moyens rituels s'établissait la communion des mystes aux divinités dans la commémoration de leur épreuve et de leur triomphe.

Apulée[1] fait des allusions parfaitement claires au rapt de Coré, aux recherches de Déméter, à la réunion des déesses, comme étant représentés dans les mystères d'Éleusis. Il ne paraît aucunement douteux que tel était le thème mythique représenté dans les cérémonies de l'initiation commune. Et ce thème apparaît complet, puisqu'il comprend les deux éléments, tristesse et joie,dont la succession constituait la totalité du drame liturgique. Cependant d'autres témoignages, émanant, il est vrai, d'auteurs chrétiens, mais dont on n'a pas lieu pour cela d'écarter les données de fait, supposent que l'on représentait aussi à Éleusis un mariage sacré, l'union de Zeus et de Déméter, dans les conditions qui étaient faciles à interpréter en indécence.

« Ce n'est pas chez nous, écrit Grégoire de Nazianze[2], qu'une Coré est enlevée, qu'une Déméter est errante, qu'on amène des Kéléos, des Triptolème, des serpents, qu'on fait ceci, qu'on subit cela[3]: car j'ai honte de produire au jour cette initiation nocturne et d'ériger l'obscénité en mystère. Éleusis la connaît, comme la connaissent les témoins[4] de ces choses qu'on ne dit pas et qui sont bien dignes d'être gardées sous silence. » Ce que Grégoire ne veut pas dire est autre chose que le deuil de Déméter après l'enlèvement de Coré. Tertullien[5] dit que la prêtresse de Cérès

1. *Métamorph.* VI. Prière de Psyché à Cérès : « Per ego te frugiferam tuam dexteram istam deprecor, per laetificas messium caerimonias, per *tacita secreta cistarum* et per famulorum tuorum draconum pinnata curricula, et glebae Siculae sulcamina, et currum rapacem et terram tenacem, et *illuminarum Proserpinae nuptiarum demeacula, et luminosarum filiae inventionum remeacula, et caetera quae silentio tegit Eleusinis Atticae sacrarium.* »

2. *Orat.* XXXIX, 4. Commenté par FOUCART, 469, qui observe avec raison que ce n'est pas l'union de Déméter avec Kéléos, mais avec Zeus, qui était figurée dans l'époptie.

3. καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει.

4. ἐπόπται dit plus que « témoin », le terme étant sans doute choisi pour désigner les initiés du degré supérieur.

5. *Ad nat.* II, 7. « Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est ? »

(Déméter) était enlevée, à un moment des cérémonies éleusiniennes, comme on racontait que Cérès l'avait été. Elle était enlevée par le hiérophante ; et l'évêque Astérius, contemporain de Julien, décrit le rite, qui était particulièrement solennel, et non moins choquant dès qu'on cessait de le regarder avec l'œil de la foi. Faisant une charge violente contre le paganisme, l'évêque disait[1] : « Les mystères d'Éleusis ne sont-ils pas la partie la plus importante de ton culte ?... N'est-ce pas là qu'est la retraite ténébreuse, avec l'auguste rencontre du prêtre et de la prêtresse, seul à seule[2], pendant que les flambeaux sont éteints et qu'une foule innombrable attend son salut de ce qui se passe entre eux deux dans les ténèbres ? »

Il ne serait pas impossible de trouver une place à ce mariage sacré dans l'économie rituelle décrite par Apulée, car le mythe du mariage inviterait à placer celui-ci au terme du deuil de Déméter, avant que sa fille lui soit rendue. Mais il se trouve justement qu'Apulée n'y fait pas la moindre allusion et ne connaît pas d'autres noces entre l'enlèvement de Coré et son retour que celles de Coré avec le dieu des enfers. Le mariage sacré de Déméter n'apparaît pas, d'ailleurs, comme simple élément d'une fonction liturgique, mais comme le point culminant d'une cérémonie qui ne concerne point Coré. On peut donc au moins conjecturer que le mariage de Déméter était le thème mythique représenté dans les cérémonies de l'initiation supérieure ou époptie[3].

Clément d'Alexandrie[4] et Arnobe[5] citent une formule des mystères qui paraît avoir été une sorte de mot de passe, comme

1. Astérius, *Encom. martyr.*, ap. Foucart, 477. Le doute de Farnell, 176, sur la valeur du renseignement ne paraît aucunement justifié.

2. αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι, μόνου πρὸς μόνην.

3. Foucart, *supr. cit.*, p. 64, n. 2.

4. *Protr.* II, 21. ἔστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. καλά γε τὰ θεάματα καὶ θεᾷ πρέποντα, ἄξια οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα, κτλ.

5. Arnobe, v, 26. « Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes, produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis : « Jejunavi atque ebibi cyceonem, ex cista sumpsi et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli. »

la formule orphique dont il a été parlé plus haut. On y trouve des allusions assez claires, quoique en termes énigmatiques, à des rites qui semblent avoir été ceux de l'initiation commune : « J'ai jeûné ; j'ai bu le kykéon ; j'ai pris (quelque chose) dans la boîte ; ayant accompli (ce qu'il fallait), je l'ai déposé dans la corbeille, puis (je l'ai remis) de la corbeille dans la boîte. »

Le jeûne correspond dans le mythe à celui de Déméter affligée, cherchant sa fille et refusant toute nourriture jusqu'à ce qu'elle ait été déridée par les plaisanteries grossières de Iambé, la servante de Kéléos, ou par le geste obscène de Baubo. Sans doute allait-on faire station à la « pierre qui ne rit pas[1] », près du puits Kallichoros, où la légende prétendait que Déméter s'était assise en arrivant à Éleusis. Cette arrivée mythique correspond au début d'une cérémonie réelle, d'un vieux rite agraire, exécuté sans doute originairement par la prêtresse de Déméter et les femmes d'Éleusis, véritables mères du grain, pour le bien des semailles. Et il est possible qu'on ait attribué à cette pierre, sur laquelle venait s'asseoir la Mère, en deuil de la moisson disparue ou du grain enterré, une vertu de fécondation[2].

Peut-être le coup de gong frappé par le hiérophante, d'après le témoignage d'Apollodore, « quand Coré appelle[3] », marquait-il le début des cérémonies nocturnes, soit qu'il fût un simple signal, soit qu'il eût pour objet d'écarter les mauvais esprits[4].

Déméter rasséréné avait bu le kykéon, et les mystes, à son

1. ἀγέλαστος πέτρα. Apollodore, *Biblioth.* I, v, 1, 2. Il était, semble-t-il, interdit aux mystes de s'y asseoir (Clément d'Alexandrie, ap. Farnell, 354, n. 216 *b*. Sur le puits Callichoros, cf. Foucart, 341.

2. Voir Gruppe, *Mythol. Literatur*, 258, à propos de l'ἱερεσία πέτρα de Salamine, et de l'allusion que paraît y faire Aristophane, *Equ.* 785.

3. Apollodore, *Frag.* 36. Ἀθήνησιν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ λεγόμενον ἠχεῖον. *Ap.* Farnell, 312, n. 7. Foucart, 461 : « Le gong de Coré appelant au secours » ; Farnell, 175 : « de Coré nommément invoquée ». La première interprétation semble préférable, le coup de gong étant dit vulgairement « le cri de Coré », plutôt que « la prière à Coré » ou « l'évocation de Coré » (Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, 52-53). Le coup de gong était ainsi appelé parce que le drame mystique commençait par la commémoration de l'enlèvement.

4. De Jong, 152.

exemple en faisaient autant, mais au terme des courses dans l'obscurité qui étaient censées reproduire les angoisses de la déesse. Le kykéon, d'après l'hymne homérique à Déméter, était un mélange d'eau, de farine d'orge, et de pouliot[1]. L'Iliade y mêle du fromage râpé et du vin[2] ; mais la recette de l'hymne est celle du sanctuaire éleusinien. Le breuvage était jadis préparé afin de contenir les vertus de l'eau, du grain et de la plante. Celle de l'eau et du grain n'a pas besoin d'explication. Le pouliot, si l'on en croit Pline l'Ancien[3], avait des propriétés merveilleuses surtout pour le soulagement des femmes. Il n'est pas téméraire de penser que le rite du kykéon fut aussi, à l'origine, un charme de fécondité.

Beaucoup regardent comme altéré le texte qui concerne le troisième rite, l'objet qui était pris puis remis dans la boite, après avoir passé dans la corbeille[4]. Supposant qu'il s'agit de quelque matière comestible, d'un gâteau, on lit : « ayant goûté », au lieu de « ayant fait l'acte[5] ». Mais la correction s'impose d'autant moins que l'objet pris dans la boite parait bien y être remis intégralement ; le myste ne s'en servait pas comme d'un aliment sacré. Et le texte comporte une signification très acceptable[6] : on faisait avec l'objet un geste rituel qui était un symbole et une sorte de sacrement d'initiation, comme l'absorption du kykéon, comprise maintenant en participation aux aventures mystiques de Déméter. Les objets sacrés de la boite pouvaient être, étaient probablement ceux qui figuraient dans le culte de Déméter aux Thesmophories d'Athènes, c'étaient des emblèmes

1. *Hym. Dem.* 206-211. Déméter refuse de boire la coupe de vin que lui offre Métanire : elle ne doit pas boire le vin rouge et elle donne la recette du kykéon, ἄνωγε δ'ἄρ'ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναι μίξασαν πιέμεν γλήχωνι τερείνῃ.

2. *Il.* XI, 639-641 : la recette de Circé, *Od.* X, 234-236, est encore plus compliquée.

3. *Hist. nat.* XX, 54-55.

4. Les *tacita secreta cistarum* d'Apulée (*supr.* p. 64, n. 1).

5. ἐργασάμενος, est la leçon des manuscrits. La correction de Lobeck, ἐγγευσάμενος, est communément acceptée, notamment par FOUCART, 379, qui tient pour les gâteaux.

6. Cf. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 125.

sexuels. Et le rite aurait été le même pour la signification que celui des mystères sabaziens.

L'hypothèse, en tous cas, est préférable à celle du gâteau mangé. Car l'antique cérémonie agraire d'Éleusis, sur laquelle se sont greffés les mystères, n'était pas seulement parallèle ou identique aux Thesmophories d'Athènes, mais elle comportait un mariage sacré dont l'expression mythique est l'union de Zeus ou de Kéléos avec Déméter. Le mythe d'Iambè ou de Baubo est une atténuation de celui-ci, atténuation qui pourrait bien correspondre à un dédoublement du rite, puisque le mariage sacré garde sa place dans les mystères. Ne serait-ce pas que, dans les rites de l'initiation commune, il n'y aurait eu qu'un rappel, un symbole d'union sexuelle, dont l'expression mythique serait la légende de Iambè ou de Baubo[1] faisant sourire Déméter avec une obscénité, tandis que le mariage sacré, comme il a été dit, était réservé pour l'initiation suprême et les rites de l'époptie ? L'emploi d'images sexuelles, à manipuler par le myste, expliquerait pourquoi Clément d'Alexandrie et Arnobe se scandalisent de la formule qu'ils citent, comme si elle contenait une obscénité[2].

1. Noter que le mythe de Baubo est un mythe rituel, qui avait son pendant liturgique, dont il était l'explication. Or il parait bien que, pour Clément d'Alexandrie et Arnobe (*supr.* p. 65, n. 4 et 5), ce sont les objets pris dans la boite qui correspondent à ce que Baubo montra à Déméter. Voir le contexte des deux auteurs cités, surtout Arnobe, v, 25-27, où l'on peut trouver la description même de l'objet dont il s'agit : « partem illam corporis... facit sumere habitum puriorem et in speciem levigari nondum duri atque histriculi pusionis », puis, dans la citation de l'hymne orphique : « objecitque oculis formatas inguinibus res ».Cf. Gruppe, *Myth. Lit.* 431-432, et Kern, art. *Baubo*, dans Pauly-Wissowa, III, 150.

2. Farnell, 186, trouve qu'Arnobe a donné de la formule symbolique une « innocente paraphrase » ; mais Arnobe ne la paraphrase pas autrement qu'en la présentant, avec beaucoup de raison, comme un résumé qui atteste les « origines turpes » des Éleusinies, depuis le rapt de Coré jusqu'au geste de Baubo inclusivement. Arnobe n'a pas trouvé dans la « cista » le « pain bénit » dont parle Farnell, 187. Le rite de « kernophorie » décrit par Polémon dans Athénée, 478 (*ap.* Farnell, 357, n. 219 *d*) ne correspond pas à la formule éleusinienne ; la seule mention des fèves parmi les objets contenus dans le kernos empêcherait de le rattacher aux rites de l'initiation, car Polémon dit qu'on y goûte. Cf. *supr.* p. 57, n. 6. Du reste la question a été tirée au clair par Ch. Picard, *L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis*, étude publiée dans *Congrès d'histoire du Christianisme* (1928), II, 229-264.

Il n'en reste pas moins que la communion des initiés à Déméter était signifiée et opérée par un double symbole, celui de la participation au kykéon, breuvage mystique, sacré, divin, nourriture d'immortels, et par le contact d'objets qui, simple figure du mariage sacré, ne laissaient pas d'attester et d'effectuer l'union spirituelle de l'initié à la déesse du mystère. La communion alimentaire et la communion sexuelle tendent à se résoudre en communion morale aux sentiments de la déesse et en gage de sa bienveillance. Les rites ne deviennent pas pour cela de purs signes ; ils sont les moyens sacramentels de l'union mystique à Déméter.

IV

Un scoliaste de Platon dit que les mystères d'Éleusis concernaient Déo (Déméter) et Coré, parce que Pluton avait ravi celle-ci, et que Zeus s'était uni à celle-là[1]. Ce dernier mythe n'a pas d'attestation dans la littérature classique[2] et il ne doit pas être la plus ancienne explication du mariage sacré dans la tradition éleusinienne. Une tradition qu'ont exploitée Homère[3] et Hésiode[4] nomme Jasion comme le personnage qui s'est uni à

1. *Schol. ad Gorg.* p. 497 *c*, ap. Foucart, 475. ἐτελεῖτο ταῦτα καὶ Δηοῖ καὶ Κόρῃ, ὅτι ταύτην μὲν Πλούτων ἁρπάξειε, Δηοῖ δὲ μιγείη Ζεύς.

2. On le retrouve dans Psellus, *Quaenam sint Graecorum opiniones de daemonibus*, 3 (cité *ap.* Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 568, n. 2) ; mais ce témoignage tardif n'est pas à compter. D'ailleurs le commentateur de Platon a pu parler d'une union de Zeus à Déméter parce qu'il dépendait d'une source où l'on rapportait à Déméter l'union de Zeus à la Grande Mère. Clément d'Alexandrie, *Protr.* ii, 15, suppose la même confusion et constate l'identité des mythes. Arnobe, v, 20-22, tout en parlant, à ce propos, de Cérès et de Proserpine, met le mythe en rapport avec les mystères phrygiens, pour lesquels il a une signification, et auxquels il appartient originairement (cf. Gruppe, *Griech. Mythol.* 1552). Tout cela peut être étranger à la tradition et au rituel d'Éleusis.

3. *Odyss.* v, 125-129. « Quand Déméter aux belles tresses, cédant à sa passion, s'unit amoureusement à Jasion sur un champ trois fois labouré (νειῷ ἔνι τριπόλῳ), Zeus n'en fut point ignorant, et il le tua d'un coup de sa foudre brillante. »

4. *Theog.* 969-971. « Déméter, l'auguste déesse, enfanta Ploutos, s'étant unie en doux amour au héros Jasion sur un champ trois fois labouré (mêmes termes que dans l'Odyssée, et qu'on doit supposer consacrés par la tradition et l'usage), au gras pays de Crète. »

Déméter, mortel favorisé par une déesse : c'est une légende crétoise. Au lieu de Jasion, la légende d'Éleusis nommait Kéléos[1], le prince mythique chez qui Déméter avait reçu l'hospitalité. L'union s'était accomplie sur le champ trois fois labouré : c'est-à-dire qu'après le troisième labour[2], le labourage d'automne, pour les semailles, une telle union avait lieu chaque année comme un rite capable de provoquer et d'entretenir la fécondité de la terre. Il semble que cette fonction à Éleusis fût accomplie par le chef local, qui, dans la circonstance, incarnait plus ou moins Zeus, ou plutôt la puissance génératrice du grain, et par une femme qualifiée pour représenter la Mère du grain. Aux temps historiques le rôle de Zeus était tenu par le hiérophante, celui de la Mère du grain était tenu par la prêtresse de Déméter, représentant la déesse. Mais depuis longtemps il ne subsistait plus qu'un simulacre de l'acte sexuel. L'auteur des *Philosophoumena* dit même que le hiérophante se rendait impuissant pour la célébration des mystères[3]. On n'en sauvait pas moins les apparences, et le mariage sacré demeurait en fiction liturgique, tout comme à Athènes Dionysos épousait chaque année la femme de l'archonte-roi.

1. Scol. d'Aristophane, *Achar.* 55. Déméter se serait donnée à Kéléos pour obtenir qu'il lui dît où était Coré ; elle lui aurait ensuite fait révélation du blé. μισθὸν αὐτοῖς ἀποδίδωσι τὸν σῖτον, πρῶτον ἀθέσμως συγγενομένη Κελεῷ τῷ Τριπτολέμου πατρί. *Ap.* Reinach, 107. *Hymn. orph.* xli, 5-9, fait naître Eubouleus de Déméter et de Kéléos. Cf. le texte de Grégoire de Nazianze, *supr. cit.*, p. 64.

2. Le nom et le personnage de Triptolème doivent être originairement en rapport avec ce triple labour.

3. *Philosoph.* v, 8. λέγουσι δὲ αὐτόν (Papas, Attis), φησί, Φρύγες καὶ χλοηρὸν στάχυν τεθερισμένον καὶ μετὰ τοὺς Φρύγας Ἀθηναῖοι Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. ὁ δὲ στάχυς οὗτός ἐστι καὶ παρὰ Ἀθηναίοις ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρακτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας, καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτισμένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. La leçon ἀπηρτισμένος est généralement considérée comme fautive, et on la corrige de façon à obtenir l'idée négative qui paraît suggérée par le contexte : Dieterich, 213 ; Foucart, 479, παρῃτημένος ; Reitzenstein, *Poimandres*, 95, ἀπηρτημένος. Il semble difficile de garder la leçon du texte, en y voyant une allusion au mariage sacré.

Des témoignages de Tertullien et d'Astérius[1] il résulte que le hiérophante, à un moment donné, saisissait la prêtresse et l'entraînait dans la chambre secrète où leur union était censée se consommer. Pendant ce temps, les torches étant éteintes, le temple était plongé dans les ténèbres, et l'assistance attendait, comme si le salut de tous avait dépendu de ce qui se passait entre les deux personnages sacrés. C'est que l'on avait cru longtemps, que l'on croyait vaguement encore à la nécessité et à l'efficacité de ce rite pour le bien des récoltes, pour la fécondité du sol, des troupeaux et des hommes, pour la prospérité de l'Attique, du monde grec ; c'est que le vieux rite, maintenu à travers les siècles et demeuré en symbole des dons procurés par Déméter aux hommes, figurait aussi l'union mystique des initiés à l'auguste Mère qui donnait l'immortalité à ses fidèles.

Tout à coup le temple s'illuminait, les portes du sanctuaire secret s'ouvraient, et le hiérophante annonçait à l'assemblée recueillie une nouvelle qui devait être le sujet d'une grande joie[2] : « La divine Brimo a enfanté Brimos[3] ». La naissance d'un divin enfant est le gage du salut espéré. Que la liturgie ait rattaché immédiatement la naissance de Brimos au mariage sacré,il n'y a pas lieu de s'en étonner : ce n'est ni une contradiction ni un miracle, mais l'association de deux rites dont l'un figure la cause, l'autre l'effet, et qui, pour ce motif, sont reliés ensemble. L'enfant dont la naissance apporte tant de biens pourrait être Ploutos[4]. Toutefois,en tant que Brimos,il est étroitement apparenté, s'il n'est identique à Dionysos. Et il n'y a pas non plus à dire que Dionysos ne peut pas naître dans les mystères, si c'est lui qui a conduit la procession à Éleusis.

1. *Supr. cit.* p. 64, n. 5 et p. 65, n. 1.
2. Cf. Luc, II, 9-10.
3. *Philos.* v, 8, *supr. cit.* Dans Arnobe, v, 20, 35, le nom de Brimo est mis en rapport avec le mythe phrygien mentionné *supr.* p. 69, n. 2. Ce n'est pas raison pour suspecter, avec Farnell, 177, la donnée des *Philosophoumena*. Brimo est aussi une déesse de Thessalie. La formule citée concerne la présentation de l'épi, et l'épi est bien éleusinien.
4. Cf. *supr.* p. 69, n. 4.

Les rites, tout en étant des actes remplis actuellement d'efficacité, sont des commémorations par leur côté symbolique, et ces commémorations peuvent rapprocher des éléments qui ont ou qui auraient été fort distants dans la réalité. Chaque année, l'Église chrétienne commémore la conception, la naissance, la mort et la résurrection du Christ, et les fidèles revivent dans la liturgie ces lointains événements, que le rituel enchevêtre plus ou moins les uns dans les autres : la messe, qui est en soi un mémorial de la mort, sert aussi bien à fêter la conception et la naissance. L'important est la communion au dieu du mystère, communion qui est acquise par le rite sous les diverses commémorations que suggère le mythe traditionnel. Déméter, dans le mythe, ne s'était unie qu'une fois à Kéléos ou à Zeus, et Brimo n'avait enfanté qu'une fois Brimos : du moins est-ce ainsi qu'on se représentait les choses dans les derniers temps ; car originairement le mariage sacré avait sa pleine signification en lui-même, signification qui se confondait avec l'effet qui en était attendu. La commémoration ne laissait pas d'être une répétition mystique des faits racontés par le mythe, et de procurer les mêmes fruits de salut.

A la proclamation de la naissance divine est coordonnée la présentation de l'épi de blé. L'auteur des *Philosophoumena*, à qui nous devons la connaissance de ces deux rites, paraît les décrire comme s'ils n'en faisaient qu'un[1] : en un sens, l'épi de blé était

1. *Supr.* p. 70, n. 3. Le texte paraît signifier que l'épi en question est la grande lumière sortant de l'abîme ineffable, attendu qu'il est apporté par le hiérophante sortant de l'anaktoron, apparaissant dans le temple subitement éclairé, et annonçant la naissance de l'enfant Brimos. Mais il ne peut guère être question ici du silence comme condition requise pour couper une plante sacrée. On est à la fin de septembre, et la moisson est faite depuis longtemps. Il faudrait donc supposer que l'épi aurait été coupé en silence quelques mois auparavant, en vue des mystères. Il est malaisé de comprendre ce que veut dire Foucart, 434 : « Le hiérophante présentait aux époptes un épi de blé, après l'avoir, sous leurs yeux, tranché en silence. » La phrase d'Hippolyte semble comporter une interprétation beaucoup plus naturelle : les Phrygiens appellent Attis-Papas « l'épi vert moissonné », et les Athéniens, dans l'initiation d'Éleusis, quand on montre aux époptes le symbole de la grande révélation (c'est-à-dire l'épi même dont il va être parlé), l'appellent (appellent le pendant d'Attis, le divin enfant

Brimos. Un épi de la dernière moisson apparaissait comme la promesse, on pourrait dire les prémices de la moisson prochaine. Il figurait la renaissance perpétuelle du grain. Avait-on fini par le considérer comme symbole de l'immortalité promise à l'initié ? C'est possible, mais il serait tout à fait gratuit de supposer que ce symbolisme était formellement exprimé dans la liturgie.

On connaît encore une formule mystique d'Éleusis qui consiste en deux petits mots : « Fais pleuvoir — Deviens grosse. » D'après Proclus[1],on aurait prononcé le premier mot en regardant le ciel, et le second en regardant la terre, c'est-à-dire que l'on aurait demandé ou commandé au ciel de pleuvoir et à la terre d'être féconde. On a supposé[2] que ce cri pourrait avoir été en rapport avec la cérémonie du versement des eaux[3] qui avait lieu le dernier jour des fêtes : deux vases d'argile pleins, d'eau probablement, et placés l'un à l'orient, l'autre à l'occident, étaient renversés avec accompagnement de paroles mystiques[4]. Les paroles pourraient être celles que dit Proclus, le rite des vases renversés étant facile à interpréter en charme de pluie. La solennité avec laquelle l'auteur des *Philosophoumena* cite la même formule[5] ne suffit pas à prouver que celle-ci se rapportait à une cérémonie plus importante que le versement des eaux. On

Brimos) « l'épi moissonné en silence ». « Epi moissonné en silence » est une formule de rituel comme « épi vert moissonné ». L'épi que présentait le hiérophante était appelé « l'épi moissonné en silence », sans doute parce que, la présentation suivant le grand silence qui accompagnait le mariage sacré, le hiérophante était censé avoir « moissonné l'épi » pendant le « silence ». Cf. LAGRANGE, *Revue biblique* 1929, p. 202, n. 2.

1. *In Tim.* 293 c (*ap.* FARNELL, 357, n. 219 *b*). ἐν τοῖς Ἐλευσινίοις ἱεροῖς εἰς μὲν τὸν οὐρανὸν ἀναβλέψαντες ἐβόων · ὗε (lire ὗε), καταβλέψαντες δὲ εἰς τὴν γῆν τοκυῖε (lire κύε).

2. F. LENORMANT, art. *Eleusinia*, dans DAREMBERG-SAGLIO, II, 573.

3. πλημοχόα. FARNELL, 185, interprète en prière pour la pluie la donnée de Proclus, mais conteste le rapport avec le rite des πλημοχόαι, où il voit des libations aux pouvoirs chthoniens et peut-être aux morts (p. 173).

4. ATHÉNÉE, 496 A (*ap.* FARNELL, 358, n. 220). δύο πλημοχόας πληρώσαντες, τὴν μὲν πρὸς ἀνατολὰς τὴν δὲ πρὸς δύσιν ἀνιστάμενοι, ἀνατρέπουσιν (ce geste n'est pas celui d'une libation) ἐπιλέγοντες ῥῆσιν μυστικήν.

5. *Philosoph.* v, 7. τοῦτο ἐστι τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον. ὗε, κύε. Noter cependant le rapport de la formule introductive avec le texte cité, p. 70, n. 3.

a pu conjecturer qu'elle était dite à l'occasion du mariage sacré[1]: le sens du cri resterait le même. Mais le rite décrit par Proclus se place assez mal dans le temple, au milieu de la nuit, et de plus, il nous a été dit que le rite du mariage sacré s'accomplissait pendant un silence complet de l'assemblée. D'ailleurs, il est douteux que le rituel ait expressément signifié que le mariage sacré figurait l'union du ciel et de la terre, car ce sens n'est pas celui du mariage sacré. Le mariage sacré figurait et réalisait quelque chose de moins précis et de moins réel que la fécondation de la terre par la pluie venue du ciel, à savoir l'union du Père et de la Mère du grain pour la procréation de la moisson future. Père et Mère du grain étaient plutôt deux formes ou deux aspects de l'esprit du grain, qui n'ont pas pu être identifiés d'emblée au ciel et à la terre, et qui ne leur ont même jamais été identifiés complètement dans le culte éleusinien.

Les fêtes d'Éleusis se terminaient probablement le 23 boédromion dans la matinée, et le retour à Athènes s'effectuait sans cérémonie dans l'après-midi.

V

Tels sont les maigres détails qui nous sont parvenus sur les mystères d'Éleusis. Ils ne laissent pas d'être en harmonie avec les données générales concernant le thème des drames mystiques, le caractère et l'objet des cérémonies d'initiation. Il va de soi que les gestes liturgiques s'accompagnaient de formules récitées et d'hymnes qui en déterminaient le sens traditionnel. D'instruction proprement dite, de sermon doctrinal par le hiérophante ou un autre personnage sacerdotal, il n'y avait pas l'ombre. C'est dans le rituel même, et dans la foi qui s'exprimait par les cérémonies sacrées, dans les gestes et les formules, qu'était renfermé tout l'enseignement. Même les rites de l'époptie sont tout autre chose que la révélation d'une croyance jusqu'a-

1. Foucart, 495, « avec réserve » ; cf. Picard, 249.

lors tenue secrète ; on voyait, on n'apprenait pas ; et nous savons que le hiérophante n'était pas un docteur, mais un « montreur d'objets sacrés ».

Il est à remarquer, en effet, que l'initiation éleusinienne, au moins à son degré supérieur, l'époptie, ne se définit pas en un symbole d'union dans la vie divine et immortelle, comme sont la manducation d'une victime identifiée au dieu, et le simulacre du mariage sacré, mais dans une contemplation. C'était la simple vue de l'antique mystère, des vieux rites par lesquels se perpétuaient et se commémoraient les bienfaits de Déméter, qui introduisait les initiés dans la société de la déesse et leur était une assurance d'immortalité. Au lieu que, dans les mystères de Dionysos, la foi à l'immortalité bienheureuse paraît être sortie du culte même par une évolution régulière et spontanée, il semble que, dans les mystères d'Éleusis, ce soit par une sorte de combinaison avec un élément étranger, à eux superposé, que les vieux rites agraires sont devenus des rites d'initiation. On ne dit pas qu'ils communiquent la vie bienheureuse dont ils sont pourtant le gage ; et en effet, ils ne l'opèrent pas directement ; ils en sont plutôt la condition ; il faut seulement les avoir *vus* pour être heureux dans l'éternité.

Que montrait le hiérophante ? Que voyait-on ? Rien autre chose probablement qu'une succession de cérémonies comme il y en a dans toutes les religions, une série de rites tristes que suivait une série de rites consolateurs et joyeux, les deux parties d'un drame liturgique, c'est-à-dire d'une fonction sacrée, plus ou moins empreinte de symbolisme mystique. Les fouilles ont prouvé que le sanctuaire n'était pas aménagé pour les besoins d'un machinisme compliqué, en vue de produire des illusions scéniques. Il n'y avait qu'un effet de lumière lorsque s'ouvrait le sanctuaire secret. Sans doute pouvait-on alors voir les objets sacrés, les images divines, de tout temps soustraits au regard profane et contemplés par les seuls initiés à ce moment solennel.

Et si l'on n'a pas lieu de supposer à Éleusis les trucs ordinaires

d'une grande représentation théâtrale, on n'est pas davantage autorisé à penser que la suggestion faisait voir aux mystes surexcités ce que réellement ils ne voyaient pas, un monde divin qui se serait offert à leurs imaginations surchauffées par l'émotion des heures d'attente, l'énervement des cris, l'éclat des paroles et de la mise en scène. Des milliers et milliers d'initiés ont passé par Éleusis, que l'on ne saurait prendre en bloc pour des visionnaires ; et d'ailleurs, autant que nous en pouvons juger, si l'émotion était profonde, la mise en scène n'était point à grand fracas. On oublie souvent que l'intensité des sentiments religieux est, pour le profane, tout à fait disproportionnée aux moyens qui servent à les produire. Ce qui est pour le non-croyant gestes et paroles vulgaires, sans portée, dénués de sens, est pour le fidèle une chose divine, efficace de salut, pleine de vérités lumineuses et touchantes. Comme on venait chercher à Éleusis l'assurance d'une immortalité bienheureuse, et que les rites, pris dans leur ensemble, étaient l'expression même de la foi qui amenait l'initié au sanctuaire des Déesses, le croyant se mettait naturellement à l'unisson du mystère, entrant en communion avec les divinités du lieu et puisant dans le sentiment même de cette communion la garantie souhaitée pour son avenir éternel.

L'hymne homérique à Déméter témoigne de la foi qui, dès le VIIe siècle avant l'ère chrétienne, pénétrait les rites des mystères et multipliait les candidats à l'initiation d'Éleusis. « Heureux, conclut le poète, celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces (choses) ! Mais celui qui n'a pas été initié aux (cérémonies) sacrées, et celui qui y a eu part n'auront jamais la même destinée après la mort dans les vastes ténèbres[1]. » Cette formule n'est pas empruntée au rituel éleusinien, mais c'est en des termes aussi simples que la foi devait s'exprimer, dans le mystère même, en quelque rite ou formule où se résumait la confiance en Déméter, qui avait institué le mystère pour le salut de ses ini-

1. *Hymn. Dem.* 480-483. ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος οὔ ποθ' ὁμοίων
αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

tiés[1]. Dès ce temps-là on « voyait » les mystères, et c'est cette vue qui donnait à l'initié confiance d'avoir, dans l'autre monde, une place à laquelle ne pouvait prétendre le non-initié. L'un était heureux, même dans le royaume de la mort, étant familier de la Mère, bienfaitrice des hommes, et de la Fille, qui règne aux enfers; l'autre était abandonné à la condition des morts ordinaires. Le bonheur après la mort est la grâce du mystère. Point n'est question de mérite ou de démérite. L'initié comme tel est sauvé, non précisément du péché, mais de la mort véritable, la condition précaire des âmes languissantes, plus ou moins endormies, plus ou moins tourmentées, à laquelle est sujet le non-initié, non pour les fautes qu'il aurait pu commettre, mais tout simplement parce qu'il est mort et qu'il n'a pas été initié durant sa vie. Nulle révélation spéciale sur l'au-delà, sur l'organisation du monde infernal, sur la route à suivre par le mort pour arriver au lieu de la félicité. La faveur des Déesses était une garantie suffisante, qui rendait superflue la connaissance préliminaire et détaillée du séjour souterrain. On était bien réellement sauvé par la foi, non par la connaissance de recettes magiques permettant de s'orienter dans le pays des morts[2].

Comment cette foi à l'immortalité était-elle née dans l'ancien culte agraire de Déméter, ou s'y était-elle rattachée ? On ne peut que le conjecturer. Il est évident que les vieux rites agraires continuaient à former l'ossature du culte éleusinien, dont on avait toujours le droit de dire qu'il concernait le blé[3]. Il est également certain que ce qui s'y était introduit au cours des temps n'était pas le système philosophique sur la nature des choses que les stoïciens pensaient y trouver[4], pas davantage l'idée évhé-

1. Cf. Rohde, I, 298.
2. Cf. *supr.* p. 63, n. 3.
3. S. Augustin, *De civ. Dei*, xx. « De Cereris sacris Eleusiniae, de quibus iste (Varro) nihil interpretatus nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit. Et hanc ipsam dicit significare foecunditatem seminum... Dicit deinde multa in mysteriis ejus tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant. »
4. Cicéron, *De nat. deorum*, i, 42.

mériste d'anciens personnages de l'histoire qui auraient été mis au rang des dieux[1]. Quelles qu'aient pu être, à telle ou telle époque, les idées particulières de certains prêtres, les mystères d'Éleusis, depuis le temps de l'hymne homérique jusqu'à la destruction du sanctuaire et du culte des Déesses[2], ont été fondés sur la même base : promesse d'immortalité à ceux qui se font initier aux rites institués par l'antique Mère du grain, Déméter. C'est le rapport initial du mystère avec le culte de la Mère du grain qui a besoin d'être éclairci.

N'oublions pas que le culte d'Éleusis est une institution complexe, retouchée à plusieurs reprises, et qui a subi une organisation officielle. Le plus ancien fonds de ce culte a dû être constitué par des rites agraires, accomplis surtout par des femmes et analogues à ceux que les Athéniennes célébraient aux Anthestéries et aux Thesmophories. Ces rites étaient en grande partie secrets, mais ils ne constituaient pas pour cela un mystère ; ils étaient accomplis par les femmes pour le bien des récoltes, et nul n'a jamais dit que la femme de l'archonte-roi fût assurée d'une immortalité bienheureuse par son mariage avec Dionysos, ou que les femmes qui participaient aux Thesmophories aient obtenu ainsi quelque garantie pour l'au-delà. Ces rites accomplis pour l'avantage temporel de la communauté ne confèrent à celles qui y participent directement aucun privilège pour l'autre monde. En fait, la prêtresse de Déméter, si importante que soit restée sa place dans le culte transformé en mystère, n'est aucunement la présidente du mystère : les affaires de l'initiation sont aux mains des prêtres, des Eumolpides et des Kérykes, administrées par les représentants d'un sacerdoce moins ancien que celui de la prêtresse, comme si le mystère s'était superposé au culte antique et par une influence étrangère, non par une évolution intime et un progrès normal de celui-ci.

On a supposé que la croyance à l'immortalité avait pu naître toute seule par la considération de la fortune du grain qui est

1. Cicéron, *Tuscul.* I, 13.
2. Le sanctuaire fut renversé par les Goths d'Alaric en 396.

enterré par les semailles et qui renaît à une vie nouvelle[1]. Mais cette façon d'expliquer par le travail d'une logique rationnelle, quoique singulièrement boiteuse, l'origine d'une foi, paraît méconnaître le caractère même de la foi dont il faut rendre compte, et qui est tout autre chose qu'une opinion quelconque sur le sujet de la destinée. Elle est, d'ailleurs, sans le moindre appui dans l'histoire, car rien n'atteste que le sort immortel de l'homme était comparé dans les mystères à celui du grain. Il semble même qu'une telle comparaison ait été d'abord impossible[2]. On trouve, dans la Première aux Corinthiens[3], la comparaison du grain qu'on jette en terre, dont l'enveloppe se corrompt, et qui tout de même renaît avec un corps nouveau : l'homme aussi, quand il meurt, est couché en terre, et son corps pourrit ; mais de cette pourriture un corps nouveau renaîtra au jour du Seigneur. Mais à Éleusis l'on n'avait aucune idée de la résurrection des corps : l'ombre ou l'âme du mort descendait au séjour souterrain pour n'en jamais sortir[4] ; seulement il y avait des morts fortunés, les initiés, qui jouissaient là d'un sort enviable. Leur bonne chance n'a aucun rapport avec le grain semé en terre et qui renaît à la surface du sol. Ce qui a besoin d'être expliqué n'est pas la survivance, croyance commune, ni la résurrection des morts ou la transmigration des âmes, croyances auxquelles s'adapterait la comparaison du grain, mais qu'Éleusis ignore. Il s'agit de savoir pourquoi certains morts sont heureux, tandis que les autres ne le sont pas, et la comparaison du grain ne jette aucune lumière sur ce problème.

L'idée d'une influence égyptienne[5], outre qu'elle est tout hypo-

1. Frazer, *Spirits of the corn* (1912), I, 91.
2. Cf. Rohde, I, 291.
3. I Cor. xv, 35-38.
4. Cf. *Hymn. Dem. supr. cit.*, p. 76, n. 1.
5. Foucart, *Recherches sur la nature et l'origine des mystères d'Eleusis* (1895), 82 et suiv. (*Mystères*, 46, 71-89). Pour la critique de cette hypothèse, cf. Farnell, 141-143, 192-193 ; Gruppe, *Myth. Lit.* 247 ; *Griech. Myth.* 1570. On peut voir dans Gruppe, *Myth. Lit.*, la critique d'autres hypothèses ou théories, notamment celles de Goblet d'Alviella, *Eleusinia*, 1902, dans la discussion desquelles il n'est pas possible d'entrer ici, non plus que dans celle des conclu-

n.

thétique, doit être écartée ici pour les raisons qui empêchent de l'admettre à l'origine de la foi à l'immortalité dans les mystères de Dionysos[1]. Mais une influence de ces derniers mystères[2] sur le culte éleusinien n'a rien que de conforme aux vraisemblances et aux témoignages de l'histoire. Celle de l'orphisme s'est exercée à partir du VIe siècle ; elle a trouvé le mystère déjà constitué, elle n'en a pas modifié l'économie générale ni les rites principaux, qui existaient dès le temps de l'hymne homérique. Sans doute a-t-elle affermi la croyance à l'immortalité, la tendance mystique du culte ; mais ni les doctrines ni les rites proprement orphiques ne sont devenus ceux d'Éleusis. L'influence dionysiaque peut être plus ancienne. Une tradition fait d'Eumolpos un thrace[3] ; et il paraît certain, d'une part, que le sacerdoce eumolpide est l'ancien sacerdoce des mystères, tel qu'il existait avant l'annexion d'Éleusis à Athènes ; d'autre part, que ce sacerdoce, avec les mystères qu'il administre, est surajouté au culte primitif d'Éleusis, que représente la prêtresse de Déméter. A Delphes aussi l'intrusion de Dionysos a changé les conditions de l'oracle et donné au culte local la forme sous laquelle il apparaît aux temps historiques[4]. Il est vrai qu'Éleusis ignore les orgies des bacchantes, que Delphes a retenues. C'est que le mélange des cultes aboutissait selon les lieux et les circonstances à des compromis différents. Athènes a accepté Dionysos, elle le marie tous les ans à sa reine ; et pourtant ni cette reine ni ses

sions proposées par Gruppe lui-même (*Griech. Myth.*) touchant l'histoire du culte éleusinien. Il n'y a pas davantage à discuter la théorie d'après laquelle la foi à l'immortalité serait née des transports de l'extase dionysiaque, où les initiés auraient eu l'expérience d'une vie éternelle. Revenus à eux-mêmes, ils avaient surtout l'expérience d'une absence de raison qu'ils attribuaient à une possession divine ; ce qu'ils avaient éprouvé réellement était le délire, non l'impression intuitive d'une vie infinie en profondeur, éternelle en durée. La foi simple à un sort bienheureux dans l'autre monde ne dépend pas des contemplations mystiques où les âmes religieuses croient trouver une expérience de la vie éternelle, et, autant qu'on en peut juger, elle leur est de beaucoup antérieure. Cf. *supr.*, p. 42, n. 1.

1. *Supr.* p. 48.
2. Cf. Harrison, 539 et suiv.
3. Pausanias, I, 38, 3.
4. Perdrizet, 68-70.

assistantes ne pratiquent les rites des bacchanales ; elles ont gardé dans le service de Dionysos les formes de culte qu'elles observaient pour les anciens rites agraires dans le service de la Mère du grain[1]. Le cas d'Éleusis serait le même, sauf l'organisation d'un sacrement cultuel recrutant ses bénéficiaires dans les deux sexes, administré par un sacerdoce héréditaire qui avait également des prêtres et des prêtresses et qui s'était introduit à Éleusis avec un culte dionysiaque, amené peut-être par une migration venue du nord. La première institution des mystères aurait été fondée sur un compromis entre le vieux culte local de Déméter et le culte des nouveaux venus,comme leur organisation définitive résulta d'un compromis entre le culte d'Éleusis et celui d'Athènes.

La foi de l'immortalité bienheureuse aurait été ainsi introduite avec la forme spéciale du culte dionysiaque importée à Éleusis par les Eumolpides. L'antique Déméter serait devenue la mère du nouveau dieu, aussi de ses élus. Quoi qu'il en soit, la foi attestée par l'hymne homérique s'est perpétuée jusqu'aux derniers temps sans modification essentielle. L'immortalité demeure le privilège des initiés, et si l'idée de rétribution selon les mérites se fait jour peu à peu, en partie par suite de l'influence orphique, la croyance commune s'en tient à l'idée du sacrement qui vaut aux initiés le bénéfice des joies éternelles, idée proprement religieuse, d'où se dégagera celle du salut par la foi, et avec laquelle la conception rationnelle d'une rétribution proportionnée au mérite, c'est-à-dire, au fond, le salut par les œuvres, est en contradiction latente. Diogène peut s'égayer de la béatitude éternelle octroyée au voleur Pataekion,s'il s'est fait initier, et refusée à Épaminondas, qui pataugera dans le bourbier infernal, s'il a négligé l'initiation[2] ; la foi soutiendra le mystère, qui n'a plus de raison d'être s'il ne confère un privilège au

1. Une sorte d'affiliation ou d'association du culte dionysiaque avec le culte d'Éleusis apparaît dans l'intervention du dadouque aux Lénaia d'Athènes, et dans celle du hiérokéryx aux Anthestéries. Farnell, 151 et 352, n. 205 *d*.

2. Plutarque, *De aud. poet.* 4 ; Diogène Laërce, vi, 39.

croyant. Ajoutons que l'initiation d'Éleusis était tout individuelle et que les initiés ne formaient ni confrérie, ni société religieuse. Les mystères d'Éleusis ne furent pas une religion, comme l'étaient par exemple, ceux d'Isis et ceux de Mithra.

Ce n'est pas motif pour contester à ces mystères toute influence morale : outre que la discipline de l'initiation suggérait aux mystes que l'amitié des dieux était au prix d'une discipline de la vie, l'esprit même du mystère, qui élevait l'homme au-dessus des préoccupations vulgaires et des intérêts matériels, qui l'introduisait dans un monde idéal où la condescendance des dieux apparaissait comme la suprême loi, était vraiment moral, et l'antiquité a pu célébrer leur influence bienfaisante[1], nonobstant la médiocrité des vieux symboles mythiques et rituels qui supportaient leur économie. Au second siècle de notre ère, Celse[2] parle des rémunérations futures comme d'une doctrine commune dont sont garants les interprètes des mystères, le bonheur éternel étant réservé aux justes, et le châtiment aux méchants : c'est que peu à peu un certain idéal moral s'est formé dans la foi religieuse et identifié avec elle, en sorte que finalement la consécration de l'initié implique la pureté de sa vie comme condition de la récompense.

1. Noter l'invocation qu'ARISTOPHANE, *Ran.* 886, prête à Eschyle : « O Déméter, qui as nourri mon esprit, puissè-je me montrer digne de tes mystères ! » et *ibid.* 445, ce que dit, dans les enfers, le chœur des mystes qui célèbrent Iacchos-Dionysos: « C'est pour nous seuls que luit le soleil avec ses joyeux rayons, (pour nous) tous qui avons été initiés et qui avons mené une vie pieuse à l'égard des étrangers et des citoyens. » De même CICÉRON, *De legibus*, II, 14 : « Mihi quum multa eximia divinaque videntur Athenae... peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius istis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. »

2. ORIGÈNE, *Ct. Cels.* III, 16, VIII, 49. Cf. ROHDE, II, 367-369.

CHAPITRE IV

CYBÈLE ET ATTIS[1]

En 205 avant Jésus-Christ, pendant la seconde guerre punique, Rome étant encore menacée par Hannibal, et divers prodiges ayant effrayé le peuple, on consulta les livres sibyllins, et l'on trouva que l'ennemi serait chassé de l'Italie si l'on faisait venir la Mère[2] ; on comprit qu'il s'agissait de Cybèle, la grande Mère de l'Ida, qui devait « balancer la puissance de la grande déesse-mère de Carthage »[3], et l'on députa au roi Attale, à Pergame, pour obtenir de lui la vieille pierre sacrée, fétiche de Cybèle, que lui-même avait récemment amenée de Pessinonte[4]. Le saint objet fut apporté à Rome et déposé provisoirement au temple de la Victoire, le 4 avril 204 ; la défaite de Carthage étant survenue ensuite, on bâtit à la Mère sur le Palatin un temple qui fut dédié le 10 avril 191[5]. Depuis lors les jeux dits

1. Sur les mystères de Cybèle et d'Attis, voir HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Giessen, 1903) ; F. CUMONT, *Les religions orientales*, 43-68, et notes afférentes ; FARNELL, III, VI ; FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*[2] (1907) ; articles *Attis*, de CUMONT, dans PAULY-WISSOWA ; *Attis* et *Kybele*, de RAPP, dans ROSCHER ; TOUTAIN, *La Légende de la déesse phrygienne Cybèle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1909 (LX, 299-308), et *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, II (1905, 1911) ; LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, 1919, pp. 419-480 ; ESPÉRANDIEU, art. *Taurobolium*, dans DAREMBERG-SAGLIO ; surtout H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle* (1912).

2. TITE-LIVE, XXIX, 10-11, 14. OVIDE, *Fastes*, IV, 234 et suiv. Tite-Live fait nommer expressément par l'oracle la Mère de l'Ida ; peut-être donne-t-il la formule officielle de l'interprétation. D'après Ovide (v. 239. Mater abest, Matrem jubeo, Romane, requiras), le texte sibyllin n'aurait parlé que de la Mère, et l'oracle d'Apollon (consulté à Delphes ; cf. Tite-Live, 10) aurait désigné la Mère de l'Ida. Mais c'est fiction du poète. Pour la discussion des témoignages, voir GRAILLOT, 25-51.

3. GRAILLOT, 32.

4. GRAILLOT, 46-49, donne sur ce point le démenti à Tite-Live. L'identification de la Mère Idéenne à la Pessinontienne serait venue après coup.

5. TITE-LIVE, XXXVI, 36. Sur l'hypothèse de SHOWERMAN (*Transactions of the American Philol. Association*, XXXI, 1900, pp. 46 et suiv.), qui nie que le culte

Megalenses furent célébrés annuellement du 4 au 10 avril en l'honneur de Cybèle. Ces jeux publics étaient ordonnés selon la tradition romaine[1] ; mais le culte propre de Cybèle, sauf la procession annuelle à l'Almo pour le bain sacré, resta enfermé dans le temple du Palatin, aux mains d'un sacerdoce étranger, asiatique, comme la déesse ; et même, jusqu'au règne de Claude[2], il fut interdit aux citoyens romains de s'y agréger et de participer à ses orgies. Le changement qui survient alors tient à ce que le sacerdoce de Cybèle avait fini par se recruter chez les affranchis de la maison impériale, dont plusieurs étaient d'origine phrygienne[3]. Depuis Claude, tout le culte prend un caractère public, sauf pour les rites spéciaux de l'initiation, qui font de ce culte une religion de mystère. Les rites de l'initiation ayant dû être, surtout à l'origine, plus ou moins coordonnés aux fêtes annuelles[4], il convient d'étudier d'abord celles-ci ; on cherchera ensuite comment s'y rattachaient les cérémonies de l'initiation.

I

Cybèle avait des prêtresses[5], mais surtout des prêtres, et des prêtres eunuques, qui s'étaient mutilés eux-mêmes volontairement au cours des fêtes commémoratives de la mort d'Attis. Les fêtes avaient lieu à l'équinoxe du printemps, du 15 au 27 mars.

d'Attis ait été introduit à Rome sous la république avec celui de Cybèle, cf. Hepding, 142 ; Cumont, dans Pauly-Wissowa, *Suppl.* I, 225 ; Gruppe, *Mythol. Literatur*, 430 ; Graillot, 73, n. 4.

1. Sur le culte public de Cybèle à Rome sous la république, voir Graillot, 70-107.

2. Joh. Lydus, *De mensibus*, iv, 59. Sur ce témoignage, voir Hepding, 145, et Graillot, 45.

3. Graillot, 114.

4. Julien, *Orat.* v (*ap.* Hepding, 54), distingue dans les fêtes de mars, depuis l'abatage du pin sacré (*infr.* p. 87), deux séries de rites, τὰ μὲν διὰ τοὺς μυστικοὺς καὶ κρυφίους θεσμούς, τὰ δὲ καὶ ῥηθῆναι πᾶσι δυναμένους.

5. Mention de prêtresses dans des inscriptions dites des « orgéons » (iv[e] et ii[e] siècle av. J.-C.), confrères athéniens de la Mère, qui avaient leur Métroon au Pirée. Cf. Hepding, 80-81, 136-138 ; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*[2], 320. Denys d'Halicarnasse, II, 19, mentionne comme gérant le sacerdoce de la Mère au Palatin ἀνὴρ Φρὺξ καὶ γυνὴ Φρυγία.

Attis étant originairement un dieu de la végétation, leur objet essentiel était ou avait été l'évocation du dieu mort, en vue de procurer le renouveau. Le dieu était mort à la fin de l'été précédent ; mais, dans la perspective liturgique, la mort avait été rapprochée de la résurrection attendue, et la représentation mystique de cette mort précédait immédiatement celle de la résurrection. L'économie de ces fêtes ne nous est connue que pour les fêtes de Rome et dans les derniers temps de l'empire romain. Mais il ne paraît pas douteux qu'elle remonte à l'ancien culte phrygien tel qu'il avait été importé à Rome par les prêtres qui avaient accompagné la déesse[1].

Le premier jour de la fête était le 15 mars, indiqué dans le calendrier romain sous la rubrique : *Canna intrat*, « l'entrée du roseau ». Ce jour-là, toute la confrérie des cannophores apportait en cérémonie, au temple du Palatin, des roseaux coupés sans doute au bord de l'Almo, l'affluent du Tibre près duquel s'accomplissaient, pour les fêtes de Rome, les rites qui se célébraient au bord du Gallos, affluent du Sangarios, dans les fêtes de Pessinonte. La cérémonie s'accompagnait d'un sacrifice que faisait l'archigalle, le grand prêtre de Cybèle, assisté des cannophores, « pour les champs des montagnes », probablement au bord de l'Almo. La victime était un taureau de six ans[2]. La signification agraire de la cérémonie ne s'était pas oblitérée dans la tradition, puisque le sacrifice était pour le bien des campagnes[3].

On admet volontiers que cette cérémonie est en rapport avec

1. Les jours de fêtes furent d'ailleurs fixés d'après le calendrier romain. Indication des fêtes dans le calendrier de Philocalus (en 354), *ap.* Hepding, 51 :

Id. Mart. Canna intrat.
XI. K. Apr. Arbor intrat.
IX. K. Apr. Sanguem.
VIII. K. Apr. Hilaria.
VII. K. Apr. Requietio.
VI. K. Apr. Lavatio.
V. K. Apr. Initium Caiani.

2. Lydus, iv, 49. L'auteur mentionne, en cet endroit, des *canéphores* comme assistants de l'archigalle, par méprise, au lieu des *cannophores*. Sur les cannophores, voir Graillot, 262-264.

3. ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν. Lydus, *loc. cit.*

le mythe d'Attis exposé à sa naissance parmi les roseaux du Gallos et recueilli par Cybèle[1]. La date, si rapprochée de la commémoration de la mort, ne serait pas une objection, et les cérémonies sont trop insuffisamment connues pour que l'on soit en droit de se prononcer avec assurance sur ce point. Mais les rites, ici comme en mainte autre occasion, ne semblent pas être la copie d'un mythe, et l'idée de naissance n'y apparaît guère. Dans la réalité, la naissance d'un dieu de la végétation coïncide avec sa résurrection annuelle, et l'on doit y regarder à deux fois avant de supposer une commémoration distincte. Si les roseaux coupés sont déjà un être divin, comme doit en être un aussi, mystiquement, le taureau immolé, les rites du 15 mars sont plutôt un rite de mort, le meurtre du dieu à fin de renaissance, et ils sont parallèles aux rites du 22 mars, concernant le pin coupé, qui est Attis. Le double emploi n'a rien qui doive surprendre. Toutes les liturgies en foisonnent. Et comme le taureau est la victime de Cybèle plutôt que d'Attis, on pourrait se demander si l'écho de ces rites dans la tradition mythique ne serait pas l'aventure d'Agdistis (forme hermaphrodite de Cybèle) mutilé près de la source où il avait accoutumé de boire[2].

Sept jours après « l'entrée du roseau » avait lieu « l'entrée de

1. Cf. HEPDING, 149 ; CUMONT, *Religions orientales*, 52. L'hypothèse d'une phallophorie, qui aurait été transformée en cannophorie (SHOWERMANN, *op.* CUMONT, 224, n. 33), semble gratuite. Une phallophorie du type commun ne serait-elle pas un parfait contresens dans le culte d'Attis ? SALLUSTE le philosophe (*De diis et mundo*, 4 ; texte dans HEPDING, 58-59) donne une interprétation des fêtes qui paraît fondée sur le mythe romain d'Attis comme on le trouve dans OVIDE, *Fastes*, 221-244 (Attis aimé de la Mère, à laquelle il est infidèle en s'unissant à la fille du fleuve ; rendu fou par la Mère, il se mutile : ce mythe est une adaptation du mythe phrygien d'Agdistis, dont il sera question plus loin et avec lequel on le trouve enchevêtré dans ARNOBE, v, 5-7), et qui paraît être aussi celle de Julien (voir texte dans HEPDING, 52) : les fêtes commencent par abstinence de grain et autres aliments impurs (c'est-à-dire interdits), et ce début correspond à l'union d'Attis avec la nymphe du fleuve ; le pin coupé et le jeûne correspondent à la mutilation d'Attis. Ainsi le jour des « roseaux » ne commémorerait pas la découverte d'Attis nouveau-né, mais l'infidélité d'Attis. Ce qui laisse deviner un double emploi des « roseaux » à l'égard du « pin ». Cf. GRAILLOT, 117-118.

2. ARNOBE, *Adv. nat.* v, 6 ; noter la mention du Sangarios dans le contexte.

l'arbre » : *Arbor intrat.* L'arbre était un pin, que fournissait la confrérie des dendrophores[1]. Le roseau et le pin surtout ont pu être censés concentrer en eux les forces vives de la nature, l'esprit de la végétation pendant la mauvaise saison ; c'est là qu'il convenait d'aller chercher le principe de vie pour le répandre par le sacrifice et ranimer ainsi la fécondité de la terre. De là vient peut-être qu'on disait qu'Attis était mort sous le pin, ou qu'il avait été métamorphosé en pin[2]. Les dendrophores amenaient de la forêt[3] en cérémonie le pin coupé. Sans doute l'abatage de l'arbre avait-il sur place, comme complément, un sacrifice, de même que la coupe des roseaux. Ce doit être au pin d'Attis que se rapporte l'indication de Firmicus Maternus[4] touchant le bélier que le diable fait immoler pendant une nuit sombre sur les racines d'un arbre coupé. Rien d'étonnant à ce qu'une telle opération se soit faite pendant la nuit ; la souche restée en terre est la place naturelle de l'immolation ; d'autre part, le bélier, qui est la victime d'Attis, convient ici.

C'est sur le pin coupé que se menait le deuil d'Attis, comme si le dieu lui-même avait été atteint par le meurtre de l'arbre, comme s'il avait été l'arbre vivant dans la forêt, et qu'il fût maintenant l'arbre mort[5]. C'était, disait-on, sous un pin qu'Attis s'était mutilé, qu'il avait expiré ; c'est un pin que Cybèle avait pris pour l'emporter dans la grotte de la montagne et pleurer sur lui son amant mort. Le tronc du pin était entouré de bandelettes[6], comme un cadavre ; des couronnes de violettes étaient suspendues aux branches, parce que, disait-on, les violettes étaient nées du sang d'Attis mutilé[7]. Les violettes, en effet, sont

1. Sur les dendrophores, voir GRAILLOT, 264-278.
2. ARNOBE, V, 7 ; OVIDE, *Metam.* X, 103-105.
3. Peut-être le bois de pins consacré à Cybèle, que mentionne PRUDENCE, *Peristephan.* X, 196.
4. *De errore prof. relig.* 27, 1. « Arborem suam diabolus consecrans intempesta nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari. » L'auteur a parlé antérieurement de trois arbres coupés pour Attis, Osiris et Proserpine.
5. « Convoi funèbre d'Attis, esprit de l'arbre. » GRAILLOT, 121.
6. De pourpre, probablement. Cf. HEPDING, 150, n. 3 ; GRAILLOT, 123.
7. ARNOBE, V, 7.

une des premières manifestations du réveil de la nature dans le monde végétal, et l'on peut déjà voir ici ce que sont en réalité les rites commémoratifs de la mort d'Attis et quel est leur objet : les rites, abatage du pin et immolation du bélier, sont par eux-mêmes destinés à produire le renouveau ; ils sont une mort coordonnée à une résurrection, ils sont la vraie mort d'Attis, la seule qui ait jamais eu lieu, comme le printemps a été la seule résurrection dont il ait joui. Mais ce mythe ayant pris corps en histoire divine, et le pin étant devenu le simulacre d'Attis[1], on y attachait aussi les attributs du dieu, les instruments du culte de Cybèle : la houlette du divin pasteur, les tambourins et les cymbales, les flûtes et les castagnettes, l'attirail des orgies de la Mère[2]. Au milieu de l'arbre était attachée une image du dieu[3]. D'après Firmicus Maternus, ce pin était conservé après les fêtes pendant un an, et brûlé ensuite, pour faire place à celui de l'année nouvelle[4].

Il est à noter que la cérémonie du pin coupé, censée commémorative de la mort d'Attis, est néanmoins distincte, dans la liturgie, du rite affreux par lequel se renouvelle la mutilation qu'on disait avoir causé la mort du dieu. La raison de la distinction pourrait bien être que les deux rites, ayant par eux-mêmes une signification complète, n'ont pas la même provenance et n'ont été reliés ensemble qu'au cours des temps, par mélange de cultes originairement distincts. Et d'ailleurs il existe, sur la mort d'Attis, deux traditions principales : d'après l'une, il est tué par un sanglier[5], ce qui suppose comme point de départ du

1. Arnobe, v, 17 : « Cur ad ultimum pinus ipsa paulo ante in dumis inertissimum nutans lignum mox ut aliquod praesens atque augustissimum numen deum matris constituatur in sedibus ? »

2. Firm. Maternus, 27, 1.

3. On peut voir l'image reproduite dans Roscher, II, 1610.

4. *Op. cit.* 27, 2. Firm. Maternus semble même dire que les arbres d'Attis et d'Osiris (*supr.* p. 87, n. 4) servaient ainsi chaque année au renouvellement du feu sacré : « Nihil tibi poterit ignis iste prodesse ; frustra tibi ex ista flamma blandiris, hunc ignem commentis tuis semper renovans. »

5. Légende ancienne, car on la trouve déjà complètement évhémérisée dans Hérodote, i, 34-45.

mythe un sacrifice animal, sacrifice de sanglier, incarnant l'esprit de la végétation, identifié au dieu, puis censé cause de sa mort, quand le dieu ne meurt plus annuellement et que le sanglier continue d'être sacrifié en son honneur ; d'après l'autre, Attis, affolé par la colère jalouse d'Agdistis ou de Cybèle, tranche ses parties génitales et meurt, mythe qui a son origine dans la mutilation des galles, qu'il est destiné à expliquer.

Aucune cérémonie particulière ne signalait le 23 mars. Ce jour-là, les Saliens célébraient le Tubilustrium, la bénédiction des trompettes, qui, en tant que rite de printemps, se trouvait en harmonie avec les fêtes d'Attis[1].

Le 24 mars est « le jour du sang » : *dies sanguinis*. C'est le jour où Cybèle recrute ses prêtres, c'est le grand jour de l'initiation sacerdotale. Ce jour-là, l'esprit de la Mère, en s'emparant de ses élus, leur inspire une folie qui rivalise pour l'horreur avec celle que Dionysos communiquait à ses fidèles.

On s'y préparait par une neuvaine d'observances spéciales[2] auxquelles on se soumettait depuis le 15 mars, et qui étaient renforcées peut-être depuis le 22, jusqu'au 24 : interdit sexuel[3], comme d'ordinaire en cas semblables, et jeûne, mais dans des conditions très particulières. Abstinence gourmande, disait saint Jérôme[4], où l'on mange du faisan pour ne pas souiller le pain. La viande était, en effet, permise, et le pain défendu. L'interdit s'étendait à peu près sur tous les produits de la végétation : tous les grains et les mets que l'on prépare avec des grains ; plusieurs fruits, sauf exception pour les figues, mais non pour

1. Graillot, 125.

2. Le *castus* des écrivains latins, Arnobe, v, 16 ; Jérome, *Adv. Jovin*, ii, 5, 17. Salluste le philosophe (*supr. cit.* p. 86, n. 1), paraît indiquer une période d'abstinence, à partir de *Canna intrat*, et un « jeûne », νηστεία, à partir d'*Arbor intrat*.

3. Cela va de soi, bien qu'on n'en ait pas de témoignages directs, mais seulement allusion probable dans *Philosophoumena*, v, 9 (*ap.* Hepding, 35). Cf. Graillot, 119, n. 5.

4. *Ep.* cvii, *ad Laetam*. « Faciant hoc cultores Isidis et Cybeles, qui gulosa abstinentia Phasides aves ac fumantes turtures vorant, ne scilicet Cerealia dona contaminent. »

le vin[1]. Ce doit être pour expliquer l'interdiction du vin qu'ont été imaginés les mythes où l'on voit Agdistis, enivré par une ruse de Dionysos et perfidement lié de certains cordons pendant qu'il dormait, se mutiler involontairement à son réveil, et Attis avouer en état d'ivresse l'amour qu'a pour lui Agdistis, révélation qui cause son malheur[2]. Mais cette interdiction n'a pas besoin de motif spécial. On s'abstient des produits de la végétation parce que le dieu de la végétation est mystiquement en état de mort depuis que les roseaux et le pin sacrés sont coupés. Attis a été identifié avec l'épi moissonné[3]. Originairement l'abstinence consécutive aux rites par lesquels on préparait le renouveau tendait peut-être à soutenir et promouvoir l'efficacité de ces rites ; et ce pouvait être aussi une façon de marquer ou d'établir la séparation entre l'économie de l'année passée, de l'année morte, et de celle qui allait commencer et vivre avec le printemps.

Toutes les viandes n'étaient pas permises. Le poisson était interdit, peut-être comme symbole de la vie, aussi les colombes, et surtout le porc. L'interdit du porc se rencontre, comme on sait, chez plusieurs peuples de l'Asie occidentale. Comme on disait en Lydie qu'un sanglier avait tué Attis[4], on disait en Phénicie, et pour la même raison, qu'un sanglier avait tué Adonis[5]. L'animal sacré, d'abord interdit en dehors de certains sacrifices exceptionnels, avait fini par devenir impur.

Le jour sanglant paraît avoir été une cérémonie de deuil menée à grand fracas. Les prêtres et les candidats à l'initiation sacerdotale s'excitaient ensemble jusqu'au paroxysme de la folie. On ne sait dans quelles conditions se formait ce groupe de déments. Il se pourrait qu'à Pessinonte, au moins dans les

1. Voir dans Hepding, 156, les interprétations allégorico-morales données par la mystique de Julien à ces vieux tabous.

2. Cf. Arnobe, v, 6.

3. *Philosophoumena*, v, 8. Λέγουσι δὲ αὐτόν, φησί, Φρύγες καὶ χλωρὸν στάχυν τεθερισμένον. Cf. *supr.* p. 70, n. 3.

4. *Supr.* p. 88, n. 5.

5. Cf. Baudissin, *Adonis und Esmun* (1911), 142-160.

anciens temps, les prêtres s'adjoignissent des jeunes gens, préalablement initiés au culte de Cybèle et d'Attis, et parmi lesquels l'esprit de ces divinités s'associait ceux qu'il voulait ; c'est-à-dire que la crise de folie collective en poussait quelques-uns jusqu'au degré requis pour qu'ils consommassent sur eux-mêmes, dans un état de complète inconscience et d'insensibilité relative, le suprême sacrifice[1]. Au bruit des flûtes, des cymbales et des tambourins, ces gens se livraient à des mouvements frénétiques, se fouettaient jusqu'au sang, se tailladaient les bras avec des couteaux, leur fureur les rendant plus ou moins insensibles aux coups qu'ils se portaient[2]. Tout ce tapage se faisait sans doute autour du pin d'Attis, pour imiter Cybèle folle de douleur, pour rappeler Attis mort, pour le ressusciter. Car tout ce sang répandu ne l'était pas pour rien. Du sang d'Attis étaient nées les violettes, du sang d'Agdistis était né l'amandier dont le fruit cueilli par la fille du Sangarios lui avait fait incontinent concevoir celui qui devait être Attis[3]. C'est le sang qui féconde et qui vivifie, surtout un certain sang. Agdistis, la Mère, la terre en sont avides, et de ce sang, et des parties génitales de l'homme, Agdistis, la Mère et la terre feront sourdre la vie, la concevront, la produiront[4]. Et la danse folle poursuivait son infernal vacarme ; et il

1. On ne peut s'empêcher de se demander comment une pareille opération, pratiquée en de telles circonstances, pouvait manquer d'être mortelle. Le mythe même d'Attis montre que, dans les anciens temps, la mort prompte était souvent une conséquence de l'opération. Mais on dut pourvoir aussi, et dès les premiers temps, à prévenir ce résultat. On avait dû réussir d'assez bonne heure à entourer de précautions suffisantes la castration des adultes, car les Lydiens s'étaient fait à cet égard une réputation dans le monde antique. Voir dans Hérodote, III, 48, l'histoire des trois cents jeunes gens de Corcyre que les Corinthiens voulaient envoyer à Sardes, au temps d'Alyatte, père de Crésus, à fin de castration. Ce témoignage prouve indirectement, mais sûrement, que la pratique de la castration dans le culte d'Attis est bien antérieure au VIe siècle ; car c'est dans le traitement des castrats sacrés que les chirurgiens de Lydie s'étaient fait la main. Ajoutons que le fanatisme des galles n'exclut pas toute instruction préalable des candidats.

2. Les termes de comparaison ne manquent pas. Cf. Rohde, II, 18, n. 3.

3. Pausanias, VII, 17 ; Arnobe, V, 6-7.

4. Les rites sont, par ailleurs, le deuil d'Attis et l'accompagnement de ses funérailles. Cf. Frazer, *Adonis*, 223. Mais Graillot, 127, paraît en relever plus que de raison le caractère expiatoire. L'objet dernier de cette pompe fu-

arrivait qu'un forcené, nouvel Attis, avec un couteau de pierre, instrument sacré, retenu des âges primitifs[1], amputait prestement son membre viril[2]. Maintenant il était prêtre, il était presque dieu. Sans doute y avait-il des gens tout prêts à donner au pauvre dieu les soins indispensables pour qu'il ne suivît pas promptement Attis dans la mort.

Du débris de l'opération l'on faisait oblation à la déesse, Prudence le dit expressément[3]. La Passion de saint Symphorien[4] donne à penser qu'au moins en certains lieux on le jetait dans le giron de la statue. Un ancien mythe le prouve également[5]. Une inscription de Lectoure, concernant l'offrande faite par un certain Eutychès à une prêtresse[6], qui certainement, pour la circonstance, représente Cybèle, paraît devoir s'entendre dans le même sens, et l'on est d'autant plus fondé à l'admettre, que le rite s'est accompli le 24 mars, c'est-à-dire le « jour du sang ». Le mythe de Cybèle recueillant le débris d'Attis[7] suppose un rite

nèbre était positif, et le mandement que l'archigalle prononçait avant la cérémonie en affectait le bénéfice à l'empire et premièrement à l'empereur (*pro salute imperatoris*).

1. Cf. Hepding, 161 ; Graillot, 296.

2. Julien, *Or.* v (éd. Hertlein, 168, D, *ap.* Hepding, 54), paraît viser la castration dans cette phrase énigmatique à dessein: τῇ τρίτῃ δὲ (le troisième jour après la dendrophorie) τέμνεται τὸ ἱερὸν καὶ ἀπόρρητον θέρος τοῦ θεοῦ Γάλλου. Cf. Prudence, *op. cit.* x, 1061-1062, 1066-1067 :

> Cultrum in lacertos exerit fanaticus,
> Sectisque Matrem bracchiis placat deam...
> Ast hic metenda dedicat genitalia,
> Numen reciso mitigans ab inguine, etc.

Tout cela se rapporte au « dies sanguinis », quoique Wissowa, 322, et Cumont, art. *Attis*, 2250, n'y maintiennent que la mutilation des bras.

3. *Supr.* n. 2.

4. « In cujus (idoli) sacris excisas corporum vires castrati adolescentes infaustae imagini exultantes illidunt, et exsecrandum facinus pro grandi sacrificio ducitis. » *Ap.* Hepding, 72.

5. Arnobe, v, 20-21.

6. Val[eria] Gemina vires excepit Eutychetis, viii, kal. April. » Inscription de l'an 239. *Ap.* Hepding, 95.

7. Arnobe, v, 14. « Ergone deum Mater genitalia illa desecta cum fluoribus ipsa per se moerens officiosa sedulitate collegit, ipsa sanctis manibus, ipsa divinis contrectavit ac sustulit flagitiosi operis instrumenta foedique, abscon-

qui consistait à laver, oindre de parfums, envelopper d'un linge et enterrer le membre coupé. Certain texte parle des chambres souterraines, dites « chambres nuptiales », du sanctuaire de la Mère au Lobrinon, près de Cyzique, où les mutilés apportaient eux-mêmes leur débris[1]. Le nom des chambres est assez significatif ; le rite ne l'est pas moins, et les deux se correspondent. L'ordination des galles comportait, comme il était naturel, l'abandon du costume masculin et le revêtement des habits et insignes sacrés du sacerdoce. Désormais ils ne devaient plus couper leurs cheveux, à l'instar d'Attis, dont la chevelure, disait-on, n'avait pas cessé de croître après sa mort[2].

L'origine et l'objet initial de la mutilation ne sont pas autrement faciles à déterminer. Le sens ne ressort pas clairement des mythes nombreux et confus qui s'y rapportent. Le mythe de Cybèle mutilant elle-même Attis[3] montre que la cérémonie se fait pour la Mère, et rien de plus : il signifie que les galles sont les prêtres de la Mère, qui les fait siens par la castration. Ceux où Attis affolé se mutile lui-même[4] figurent l'accès de folie rituelle qui induit les hommes de la Mère à se mutiler. Mais il

denda etiam mandavit terrae, ac ne nuda in gremio diffluerent scilicet soli, priusquam veste velaret ac tegeret, lavit utique balsamis atque unxit ? » Ce texte complète le précédent, quand même on voudrait que, dans le cas d'Eutychès, il s'agît d'un taurobole et des « vires » du taureau, comme l'entend Wissowa, 325.

1. Schol. sur Nicandre, *Alexipharmacon*, 8 (*ap.* Hepding, 9). Λοβρίνης θαλάμαι· τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι, ἀνακείμενοι τῇ Ῥέᾳ ὅπου ἐκτεμνόμενοι τὰ μήδεα κατετίθεντο, οἱ τῷ Ἄττει καὶ τῇ Ῥέᾳ λατρεύοντες.

2. Arnobe, v, 7. « Juppiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivisceret non sinit ; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur e motu. Quibus contentum beneficiis Agdestim consecrasse corpus in Pessinunte, caerimoniis annuis et sacerdotiorum antistibus honorasse. » On montrait donc à Pessinonte le tombeau d'Attis. Sur des merveilles du même genre, voir Hepding, 110. Kaibel (*ap.* Gruppe, *Myth Literatur*, 430) suppose que le petit doigt d'Attis doit être originairement l'αἰδοῖον.

3. Lucien, *De Syr. dea*, 15. Dans ce mythe, Attis, lydien, survit à la mutilation, et fonde les cultes de Lydie, de Phrygie, de Samothrace, et le temple d'Hiérapolis. Atargatis, la déesse d'Hiérapolis, avait aussi ses prêtres eunuques et ses mystères. Pour la Lydie, cf. *supr.* p. 91, n. 1.

4. Pausanias, vii, 17 ; Arnobe, v, 5-7 ; Ovide, *Fastes*, iv, 221-244.

peut être à noter que la folie d'Attis est censée résulter de l'épouvante, et qu'elle est, en tout cas, tout autre chose qu'un transport d'amour[1]. La Mère n'est pas qu'une amante jalouse ; c'est une puissance redoutable et redoutée. Était-ce même une femme ? Le mythe d'Agdistis, attesté par Pausanias et Arnobe, permettrait d'en douter. Car Agdistis, au fond, est identique à la Mère, et Agdistis, déité originairement bissexuelle, personnification du mont Agdos, est lui-même un castrat, comme Attis, mais un castrat qui devient déesse par l'ablation de son sexe mâle.

On racontait[2] que d'une pierre fécondée par Zeus était né Agdistis, être hermaphrodite, qui devint tellement insupportable aux dieux qu'ils résolurent de le dompter par le moyen de l'éviration. Enivré du vin que Dionysos avait répandu dans la source où il venait boire, Agdistis s'était endormi. Pendant qu'il dormait, Dionysos lui lia les parties génitales à des cordons qu'il attacha d'autre part à son pied[3] ; Agdistis, en s'éveillant, se leva brusquement, et les cordons coupants le firent eunuque ; du sol rougi de sang jaillit un amandier qui portait des fruits. Une amande cueillie par Nanâ[4], fille du Sangarios, la rend grosse

1. Arnobe, *loc. cit.* La fureur d'Agdistis, apparaissant subitement dans la salle où se célèbre le festin des noces d'Attis, rend fous tous les assistants, y compris Attis.

2. Le même mythe est dans Pausanias et Arnobe, *supr. cit.* ; mais il est beaucoup plus développé dans Arnobe et surchargé d'éléments empruntés à un récit qui faisait intervenir, comme Ovide, *supr. cit.*, la Mère au lieu d'Agdistis. D'après Hepding, 118, ce récit serait la légende romaine de Cybèle et d'Attis.

3. Arnobe, v, 6. « Adest ad insidias Liber, ex setis scientissime conplicatis imum plantae injicit laqueum, parte altera proles cum ipsis genitalibus occupat. Exhalata ille vi meri corripit se impetu et adducente nexus planta suis ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu. » Hepding, 106, entend que Dionysos avait attaché par un bout les cordons à un « arbre » ; mais « planta » n'est pas « arbre » ; et le trait s'explique beaucoup plus naturellement si l'on suppose Agdistis couché avec les jambes repliées sous lui, les cordons étant attachés à la plante de son pied. C'est dans ces conditions que le mouvement rapide qu'il fait pour se lever peut produire l'accident.

4. Nanâ est originairement une autre forme de la Mère (et d'Agdistis). Le nom se retrouve ailleurs (cf. Wagner, art. *Nana* dans Roscher, II, 4-5). Il suffit de rappeler l'antique Nanâ, ou Ishtar, d'Érek en Chaldée. En Phrygie comme en Chaldée, ce pourrait être un vieux mot signifiant « mère ». Cf. Graillot, 12.

d'Attis. Attis devenu grand est aimé d'Agdistis ; mais il aime ailleurs ; pendant qu'on célèbre ses noces avec la fille du roi de Pessinonte, Agdistis apparaît subitement au lieu du festin, et toute l'assistance est prise de folie ; le père de la fiancée s'ampute les parties viriles[1] ; Attis lui-même, dément comme les autres, s'enfuit dans la campagne et finalement, sous un pin, se mutile aussi et meurt. Regrets d'Agdistis, qui voudrait le ressusciter, mais qui obtient seulement de Zeus que son corps reste incorruptible dans le tombeau et que la vie s'y manifeste par la croissance de ses cheveux et le mouvement de son petit doigt[2].

Dans le premier trait de ce mythe complexe, fait de mythes accumulés les uns sur les autres et enchevêtrés, il doit être permis de reconnaître la plus ancienne représentation de la Mère, c'est-à-dire la pierre où résidait son esprit, et qui apparaît ici comme le symbole de la terre féconde, ou plutôt qui est virtuellement la terre même. Et l'acte qu'on prête à Zeus a chance de correspondre à un rite[3], pour nous plus que grossier, à une sorte de mariage sacré où la terre, au lieu de s'identifier pour la circonstance à une femme, se concentrait, pour ainsi dire, dans le

1. Pausanias dit que le beau-père se mutila comme Attis. La source d'Arnobe donnait la même indication. Arnobe dit d'abord (v. 7) : « Agdestis scatens ira convulsi a se pueri et uxoris ad studium derivati convivantibus cunctis furorem et insaniam suggerit : ..., mammas sibi demetit Galli filia pelicis, rapit Attis fistulam, quam instigator ipse gestitabat insaniae, furiarum et ipse jam plenus, perbacchatus projicit se tandem et sub pini arbore genitalia sibi desecat dicens : « Tibi Agdesti, haec habo, propter quae motus tantos furialium discriminum concitasti. » Puis, critiquant le récit en détail (v. 13) : « Quid admiserat Gallus, quid pelicis filia ut ille se viro, haec mammarum honestate privaret? » L'ancienne légende de Pessinonte mettait donc en scène Gallos comme roi (Hepding, 109), et non Midas (qui apparaît dans Arnobe, v, 7). L'équilibre de la légende était parfait. Gallos devait être, comme Nanâ, né de Sangarios ; il devient le prototype des *galles* en s'émasculant, et son nom le qualifie pour cela ; la fiancée d'Attis était fille de Gallos, comme sa mère Nanâ était fille de Sangarios ; la légende la faisait naître d'une concubine. L'amputation des mamelles correspondrait-elle à un rite ancien, pour la consécration des prêtresses, mutilation parallèle à la castration des galles ? C'est probable ; mais il ne semble pas que la coutume se soit maintenue. Cf. Hepding, 164, n. 3. La « fistula » est l'attribut du berger Attis.

2. *Supr.* p. 93, n. 2.

3. Cf. Eisler, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XV (1912), 310-311.

morceau de silex qui fut le symbole de Cybèle et que les Romains plus tard vénérèrent, enchâssé dans la tête de la statue d'argent de la grande Mère au Palatin[1]. Le rite peut être fort ancien, et l'on ne saurait dire s'il cessa d'être pratiqué lorsque furent introduits les rites sanglants de la castration, ou bien s'il ne laissa pas de se perpétuer pendant assez longtemps à côté d'eux.

La castration d'Agdistis, celle d'Attis et du beau-père d'Attis font double et triple emploi, puisqu'il s'agit toujours d'expliquer la castration des galles. Mais on a pu voir qu'une branche importante de la tradition mythologique faisait périr Attis par la blessure d'un sanglier[2]. La légende d'Attis mort par suite de la mutilation qu'il aurait opérée sur lui-même peut donc résulter d'une combinaison de son mythe avec celui d'Agdistis, combinaison qui aurait été la conséquence d'un mélange de cultes. Attis mourant par la blessure d'un sanglier se trouvait dans les mêmes conditions qu'Adonis; il périssait regretté de son amante, qui sans doute était aussi sa mère, au grand regret de celle-ci et sans qu'elle fût cause de son trépas[3]. La légende évhémériste rapportée par Hérodote[4], où Attis meurt par le fait d'Adrestos

1. Arnobe, vii, 49. « Adlatum ex Phrygia nihil quidem aliud scribitur missum rege ab Attalo, nisi lapis quidam non magnus, ferri manu hominis sine ulla impressione qui posset, coloris furvi atque atri, angellis prominentibus inaequalis (Eisler, *supr. cit.*, aurait pu mentionner cette indication à l'appui de son hypothèse sur « l'hystérolithe » de Cybèle), et quem omnes hodie ipso illo videmus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem. » Ainsi agencée, l'idole du Palatin « devait avoir l'aspect de nos vierges noires ». Graillot, 330.

2. Hérodote, i, 34-35. Pausanias, vii, 17, rapporte, d'après Hermésianax, la même tradition sous une autre forme, qui accuse aussi des remaniements : Attis, né impuissant, organise le culte de la Mère en Lydie ; Zeus jaloux envoie un sanglier qui fait périr Attis et un certain nombre de Lydiens. L'impuissance d'Attis est pour faire droit à la castration des prêtres ; mais c'est un parfait contresens.

3. Même cas pour Ishtar et Tammouz.

4. *Loc. cit.* Adrestos le Phrygien est Agdistis. Adrastos et Adrasteia sont des surnoms de la Mère (voir Hepding, 101, n. 6) ; ils conviennent à une divinité de la mort. Le récit d'Hérodote, à raison de son caractère et de son antiquité relative, ne permet guère d'admettre (avec Gruppe, *Griech. Mythologie*, 1543) qu'Agdistis ne soit qu'une figure de mythe cosmogonique, à qui jamais place n'aurait été faite dans le culte. Comparer le dieu androgyne de Labranda en Carie, Cumont, *Religions orientales*, 276, n. 35.

le Phrygien, dans une chasse au sanglier, résulte déjà d'un mélange de ce mythe lydien d'Attis avec le mythe phrygien d'Agdistis.

C'est ce dernier mythe qui est le plus important et aussi le plus obscur. C'est ce mythe qui paraît être en rapport essentiel avec le rite de la castration, comme le mythe de Zeus fécondant la pierre est en rapport avec le rite de masturbation, comme le mythe d'Attis tué par un sanglier est originairement en rapport avec un sacrifice de cet animal. Le mythe même d'Agdistis laisse entrevoir deux rites de castration qui ont pu être employés simultanément dans le même milieu : la castration, involontaire ou forcée, au moyen de ligatures et de cordons[1], et l'amputation volontaire au moyen d'un couteau de pierre ; mais le dernier rite est seul attesté historiquement. Le caractère propre du divin hermaphrodite n'en est pas plus clair. L'hermaphrodite Agdistis appartient aux vieilles légendes de Phrygie. Sans doute personnifie-t-il sous ses deux aspects la vie de la nature, étant à la fois le père et la mère, le principe fécondant et le principe fécondé, fécondant la terre, c'est-à-dire, lui-même, en se mutilant, comme mâle, et se prenant, comme femelle, d'un amour passionné pour le fruit de la terre, son propre fruit, qui est un autre lui-même. Une conception aussi confuse peut être ancienne, mais elle se dérobe à l'analyse, et il peut être sage de ne la vouloir pas définir avec précision, parce qu'elle ne pourrait être rendue précise pour notre esprit que par une grave altération de sa nature et de sa signification première.

On remarquera qu'Agdistis, si passionnément aimant, est loin d'être tout aimable. C'est pour avoir la paix que les dieux le font émasculer[2], en sorte que sa castration, c'est-à-dire la

1. Cf. Graillot, 297.

2. Arnobe, v, 3. « Huic robur invictum et ferocitas animi fuerat intractabilis, *insana et furialis libido et ex utroque sexu* : vi rapta divastare, disperdere, immanitas quo animi duxerat ; non deos curare, non homines, nec praeter se quicquam potentius credere terras, cœlum et sidera continere. Cujus cum audacia quibusnam modis posset vel debilitari vel conprimi saepenumero esset deorum in deliberatione quaesitum, haesitantibus caeteris hujus muneris curam Liber in se suscepit. »

castration des galles, n'apparaîtrait point comme un simple rite de fécondation[1], une forme de mariage sacré, — qui serait, il faut l'avouer, d'une économie assez singulière, — mais comme un moyen de tempérer les forces véhémentes et extravagantes de la nature, tout en procurant l'essor de sa production, de sa vertu bienfaisante et régulière. Agdistis, qui est mâle et femelle, ne serait précisément ni l'un ni l'autre ; mais il s'est comme dédoublé en entrant dans la religion d'Attis et de la Mère. Comme divinité première, source de la vie, il s'est de plus en plus identifié à la Mère, il est devenu Cybèle ; comme dieu émasculé pour la production du renouveau, il s'est identifié au dieu fils, au dieu mourant Attis, qui a été censé mort de la castration qu'il s'était à lui-même infligée. On a pu voir qu'Agdistis, lui, n'en était pas mort, et la castration sacrée, si dangereuse qu'elle pût être dans les conditions où on la pratiquait, n'était pas un suicide rituel. Mais Agdistis devenu la Mère ne pouvait plus être sujet à la castration, qui aura été attribuée à Attis, dont on aura fait par la même occasion, bien que sa qualité de dieu mourant n'y convînt pas, le prototype des prêtres castrats d'Agdistis-Cybèle.

Plusieurs[2] ont pensé et pensent encore que la coutume de la castration sacerdotale aurait été importée en Phrygie des cultes sémitiques, et spécialement du culte babylonien, où elle était en vigueur. Mais la coutume ne paraît pas avoir été aussi générale qu'on veut bien le dire dans les cultes sémitiques ; de plus il faudrait voir dans quelles conditions elle s'y pratiquait et si là même elle était d'origine sémitique. Il paraît certain que des eunuques existaient en Babylonie, dans le culte d'Ishtar (Nanâ)[3] dès les temps les plus reculés[4]. On est fort mal renseigné sur le caractère et les fonctions de ce sacerdoce. Ishtar avait des prê-

1. Frazer, *Adonis*, 234-237.
2. Ainsi encore Graillot, 11, 290-291.
3. Cf. *supr.* p. 94, n. 4.
4. Que la castration soit un diminutif du sacrifice humain, et la circoncision un diminutif encore plus accentué de ce sacrifice (Graillot, 293), ce pourrait bien être une hypothèse tout à fait gratuite.

tresses, qui étaient des prostituées. Que faisait-elle de ses hiérodules émasculés, on ne saurait le dire avec certitude. Sans doute étaient-ce aussi des prostitués, comme ceux que la Bible appelle « chiens ». Dans le poème babylonien d'Irra, il est question de la ville d'Ourouk (Érek), la cité d'Anou et d'Ishtar, et du temple Eanna, où sont « les prêtres eunuques et les prostitués (?) dont Ishtar, pour effrayer les gens, a changé le sexe masculin en sexe féminin[1] ». Cette façon de comprendre la castration sacrée n'est pas sans analogie avec celle que suggère le mythe d'Agdistis. Ishtar voulait que les hommes lui sacrifiassent leur virilité et les femmes leur pudeur. Sa personnalité même parait avoir eu aussi un aspect masculin[2], comme celle d'Agdistis ; mais le côté féminin l'emporte décidément dans le culte et dans la mythologie. Ni le mythe ni le culte de Tammouz ne semblent en rapport avec la castration rituelle, et cette pratique parait avoir en Babylonie des origines, non point sémitiques, mais sumériennes. Il est un peuple dont la religion est jusqu'à présent peu connue, mais qui a tenu pendant plusieurs siècles une grande place dans l'histoire de l'Asie occidentale, et qui a exercé sur l'Asie Mineure une influence considérable, puisqu'il y a eu le

1. Voir GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder* (Tübingen, 1909), I, 72, col. 2, l. 10 (traduction Ungnad) ; des mêmes auteurs, *Das Gilgamesh-Epos* (Göttingen, 1911), 123-125. DHORME, *Religion assyro-babylonienne* (Paris, 1910), 258, cite un hymne où l'on représente les deux catégories de prêtres mentionnés dans le poème d'Irra, l'*assinnu* (prostitué) et le *kurgaru* (eunuque), jouant de la flûte auprès de l'Ishtar de Babylone. Cette flûte rappelle la « fistula » d'Attis (*supr.* p. 95, n. 1), et Ishtar apparait entourée de prêtres eunuques, comme Cybèle. On peut comparer d'autre part ce que dit HÉRODOTE, I, 93, de la prostitution des jeunes Lydiennes jusqu'au temps de leur mariage. Cette coutume ne peut pas être sans quelque rapport avec la religion de la Mère, qui, d'après le même Hérodote (V, 102) était « la divinité du pays », celle à qui le grand temple de Sardes était consacré. Sur les origines de la prostitution dans les cultes anciens, voir CUMONT, 258, n. 58.

2. Cf. ZIMMERN, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*[3], 423 : Ishtar est mâle en tant qu'étoile du matin, femelle en tant qu'étoile du soir ; c'est de l'Ishtar mâle qu'on dit qu'elle « a de la barbe comme Ashshour » son époux (*ibid.* 431) ; mais ce pourrait être seulement comme étoile qu'elle a de la barbe (texte cité *ibid.* n. 7). Toutefois il pourrait y avoir aussi quelque rapport originel entre cet aspect masculin de la divinité et l'Ishtar guerrière et chasseresse, la déesse qu'on met en rapport avec les lions (*ibid.* n. 6), comme Cybèle.

centre de sa puissance, c'est le peuple des Hittites. Ce qu'on sait maintenant de ce peuple et de sa religion autorise à dire que son culte ressemblait au culte phrygien[1]; mais le culte de Nanâ à Êrek a des attestations beaucoup plus anciennes. Peut-être est-il encore imprudent de vouloir préciser, à l'heure qu'il est, le rapport historique de ces cultes, et l'influence qu'ils ont pu avoir l'un sur l'autre.

Beaucoup[2] croient pouvoir approximativement fixer l'époque où la pratique de la castration aurait été introduite dans le culte phrygien, parce qu'Hérodote, parlant d'Anacharsis le Scythe et de sa mort pendant une nuit sacrée qu'il célébrait en l'honneur de la Mère, selon ce qu'il avait vu pratiquer à Cyzique, ne parle pas de la mutilation des galles[3]. L'argument n'est pas très solide, attendu qu'Hérodote a bien pu n'être pas fort exactement renseigné sur la cérémonie célébrée par Anacharsis le Scythe; qu'il paraît avoir compris cette veillée sainte selon l'analogie des cultes helléniques; enfin que la cérémonie en question ne semble aucunement être le deuil d'Attis au printemps, puisqu'il y est parlé seulement de la Mère des dieux. Il n'est donc pas autrement certain que la castration rituelle n'ait pas encore été pratiquée à Cyzique au VIe siècle; et il est vraisemblable, au contraire, que cette brutale coutume remonte, en Asie Mineure comme en Chaldée, aux temps les plus anciens[4].

En tout cas, il paraît impossible d'admettre que la pratique, censée babylonienne d'origine, aurait eu alors pour objet de dégager l'âme du monde sensible, afin qu'elle pût s'élever dans la sphère de la divinité, ou qu'elle ait résulté d'une aspira-

1. Cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*², I, II, 627-654.

2. Rapp, Hepding, Gruppe, Graillot; mais Farnell, III, 300, incline à faire remonter et la castration et le taurobole aux origines du culte de la Mère.

3. Hérodote, IV, 76. Anacharsis, passant à Cyzique, avait vu célébrer la fête de la Mère des dieux, invoqué la déesse et promis de l'honorer dans son pays comme à Cyzique, « en instituant la veillée »: rentré chez lui, il célébra la fête dans une forêt, « tenant en main le tambourin et portant sur lui les saintes images ».

4. Cf. *supr.*, p. 91, n. 1, le témoignage du même Hérodote qui prouve la haute antiquité de la castration chez les Lydiens.

tion à délivrer l'âme des liens de la matière, à l'affranchir de la sujétion des instincts charnels[1]. On a pu s'efforcer de l'entendre ainsi à une époque très tardive, aux temps chrétiens. Mais le contraire serait plutôt à supposer pour ce qui regarde Babylone, où l'on dirait que la surexcitation maladive des instincts charnels se soit satisfaite dans l'institution des hiérodules eunuques. D'autre part, la mutilation d'Agdistis ne l'empêche pas d'être charnellement et furieusement amoureux d'Attis, et il suffit de considérer le traitement qu'on fait subir aux débris de la castration pour être fixé sur le caractère non-ascétique de la coutume.

Abstraction faite des spéculations d'un mysticisme tardif[2], le rite barbare de la castration sacrée n'a pu naître que de conceptions aussi grossières et brutales que la pratique même. Comme toutes les institutions religieuses, il s'est maintenu par la force de la tradition, et les mythes lui ont servi de support. Seulement, ici comme ailleurs, la participation à l'épreuve d'un dieu mort et ressuscité s'est trouvée, avec le temps, fournir un appui à la foi de l'immortalité. Même auparavant, la participation mystique, qui, pour la foi, faisait du prêtre castrat un Attis vivant, prêtait au vieux rite une force singulière. Le prestige du sacerdoce y était intéressé[3]. Car il convient d'observer que ce n'est pas précisément au rite de la castration personnelle que s'attache,dans le culte de Cybèle et d'Attis, la promesse de l'immortalité. Ce rite est celui de la consécration sacerdotale, et

1. Gruppe, *Griech. Mythologie*, 1544. Cf. Cumont, *Religions orientales*, 222, n. 13.

2. C'est seulement dans l'ouvrage naassénien cité par les *Philosophoumena* (v, 7) que se rencontre l'interprétation morale de la castration. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, 85, pour l'analyse du texte, que cite Hepding, 33. Voir *ibid.* 51-58, les spéculations de Julien.

3. Le grand-prêtre de Cybèle à Pessinonte paraît avoir porté régulièrement le nom d'Attis, et jusqu'au début de l'empire romain il exerçait le pouvoir souverain. Voir Hepding, 126, 215. Graillot, 19. Frazer, 240, conjecture que ces rois, dans les premiers temps, pouvaient être mis à mort annuellement à l'instar d'Attis. Mais le sacrifice humain ne ferait-il pas, en quelque façon, double emploi avec la castration ? L'archigalle de Rome s'intitule *Attis populi romani*, ce qui s'entend de la population romaine (Graillot, 235).

c'est par un autre rite que les initiés au mystère participent à la mort d'Attis en vue d'être associés à son immortalité.

Après ces rites sanglants, le pin-Attis était descendu dans le caveau du temple,et il y restait jusqu'à l'année suivante[1]. Attis ressuscitait le 25 mars, le jour de « la joie » : *Hilaria*[2]. La nuit du 24 au 25 se passait dans une attente pieuse. On y continuait probablement, avec un calme relatif, les lamentations, entremêlées d'appels au dieu. Au matin, l'on annonçait sa résurrection, et la douleur faisait place à la joie. Plusieurs rapportent à cette circonstance un passage de Firmicus Maternus où cet auteur, sans dire à quel rituel il l'a empruntée, décrit une scène de deuil autour d'une statue divine posée sur une civière, pendant la nuit. Tout le monde pleure ; tout à coup on apporte de la lumière, et un prêtre, après avoir fait une onction sur la bouche de tous ceux qui pleuraient, leur dit : « Courage, mystes, le dieu est sauf ; pour vous aussi des peines viendra le salut[3]. » Mais, bien que Firmicus Maternus parle ailleurs d'une statue attachée au pin d'Attis, ce qu'il dit dans notre contexte sur « les membres de pierre qu'on remet en place » ne convient guère au deuil d'Attis et ferait plutôt penser à Osiris[4]. La résurrection d'Attis était devenue grande fête à Rome, et l'on raconte que le sobre Alexandre Sévère mangeait du faisan ce jour-là[5]. Le point culminant de la fête était la procession solennelle où Attis

1. *Supr.* p. 88, n. 4.

2. Il demeurait donc en état de mort trois jours et trois nuits.

3. *De err. prof. relig.* 22. « Aliud etiam symbolum proferimus (l'auteur s'est occupé auparavant d'une formule dionysiaque)... Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur : deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur ; tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat :

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

... Idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis, et miser cum haec feceris gaudes. Tu deum tuum liberas, tu jacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum. Tibi agat gratias deus tuus », etc.

4. Remarque de Hepding, 106. La forme régulière des lamentations conviendrait mieux à Osiris ; de même ce qui est dit de la sépulture.

5. Lampridius, *Vita Alex. Sev.* 37, 6, *ap.* Hepding, 46.

figurait, à côté de la Mère, sur son quadrige, si bien que la cérémonie s'achève en hiérogamie[1].

Il n'y avait pas de cérémonie le 26 mars, le jour du « repos » : *requietio*. Le lendemain avait lieu la grande procession de la Mère au ruisseau d'Almo pour le bain sacré : *lavatio*. Le matin, sur un char attelé de vaches, on plaçait la statue d'argent qui représentait Cybèle assise entre ses deux lions, avec le tambourin, et l'on s'en allait à la rivière, où l'archigalle baignait la statue[2] et les lions,et les objets sacrés, et le char même. La procession était dirigée par les quindécimvirs, et les plus nobles Romains se faisaient gloire de marcher pieds nus devant le char. Après le bain, l'équipage de la Mère rentrait en ville et s'acheminait vers le temple sous une pluie de fleurs[3]. Si l'on en croit saint Augustin, la procession du bain s'accompagnait à Carthage de chants fort obscènes : « Qu'est-ce qui sera sacrilège si cela est sacré ? » dit-il. Mais il a eu cette impression à la distance des temps, car il reconnait s'être intéressé jadis à la cérémonie[4]. Et il est certain d'ailleurs que les chants, roulant sur les mythes de Cybèle et d'Attis, ne pouvaient être fort édifiants pour un chrétien.

S'agissait-il d'une simple purification après la fête ? On pourrait le croire, en voyant aussi nettoyer le char et les objets du culte. Mais, comme la cérémonie paraît empruntée au rituel de Pessinonte[5], le voyage à l'Almo correspondant à un transport

1. Graillot, 131-136. Cumont, 225, n. 41, estime qu'il n'y avait pas d'autre procession solennelle que celle du 27 mars, pour la *Lavatio*.

2. « Adjuncta cineris frictione », dit Arnobe, vii, 32. Et Graillot, 139, n. 5, se demande si ces cendres ne seraient pas celles du pin sacré de l'année précédente (*supr*. p. 88, n. 4).

3. Ovide, *Fastes*, iv, 303-346 ; Prudence, *Peristeph.* x, 154-160 ; Lucain, *Phars.* i, 599-600 ; Lucrèce, ii, 627-628.

4. *De civit. Dei.* ii, 4. « Ante cujus lecticam (Berecynthiae matris) die sollemni lavationis ejus talia per publicum cantitabantur a nequissimis scaenicis, qualia, non dico Matrem deorum, sed... nec matrem ipsorum scaenicorum deceret audire... Quae sacrilegia, si illa sunt sacra ? Aut quae inquinatio, si illa lavatio ? Et haec *fercula* appellabantur quasi celebraretur convivium. » Erreur d'interprétation : c'était la fête du transport de la déesse en « litière » (Hepding, 175, n. 3).

5. Cf. Hepding, 173.

au Gallos, et que dans le Gallos on n'a dû baigner que la pierre, l'intention primitive de la cérémonie pourrait être celui d'un rite de pluie[1]. Car il n'est pas autrement probable, quand même un rite de fécondation aurait été accompli sur la pierre, que l'on fît prendre à celle-ci le bain que les Argiens faisaient prendre à Héra, dans la source Kanathos, après la consommation de son mariage avec Zeus[2]. On a le choix entre cette hypothèse et celle du rite de pluie, qui paraît plus vraisemblable, l'immersion ayant pour objet d'assurer à la terre fécondée, représentée par la pierre, l'eau dont elle avait besoin pour produire son fruit ; et pour ce qui est de la cérémonie romaine, l'idée générale de purification l'emportait sans doute sur l'idée primitive du rite.

II

Le 28 mars[3] commençaient les cérémonies des initiations communes, qui apparaissent ainsi dans une sorte de parallélisme avec l'initiation baptismale des chrétiens durant la nuit pascale.

On a pu voir comment le rite de l'initiation sacerdotale, qui devait être en partie secret, était directement rattaché aux grands rites de mars. Prudence dit que les prêtres étaient de plus marqués d'un tatouage qui était pratiqué sur diverses parties du corps avec des aiguilles rougies au feu, mais il ne nous renseigne pas sur les images qui étaient ainsi tracées. C'étaient

1. Frazer, 233.

2. Hepding, 216, entend ainsi la *lavatio* d'un bain de purification après le mariage sacré ; et Frazer, 234, regarde l'hypothèse comme probable. Hepding, 175, cite le cas de statues de saints que l'on baigne, en certains pays de France, le jour de leur fête. L'auteur du présent travail connaît un saint de ce genre, à Perthes (Haute-Marne) ; le saint a un puits non loin de l'église ; on l'y conduit en procession ; mais on ne le descend dans l'eau qu'en cas de sécheresse, afin d'avoir de la pluie. Le sens du rite doit être le même pour les autres cas semblables, où l'on ne peut voir des bains de purification.

3. L'indication du calendrier philocalien pour le 28 mars, *initium Caiani*, désigne les initiations (cf. le texte de Cicéron cité p. 82, n. 1) et il concerne les tauroboles qui se célébraient après les fêtes, au sanctuaire de Cybèle sur le Vatican, près du cirque de Caligula (*Gaianum*).

sûrement les stigmates d'Attis, les marques de leur consécration au service de Cybèle en qualité de nouveaux Attis, que les prêtres castrats affichaient ainsi sur leurs membres. Après leur mort on recouvrait de lames d'or ces signes gravés sur leur peau[1].

Un sanctuaire spécial dit *Phrygianum*, existait à Rome pour les initiations communes ; il était situé au Vatican, tout près du cirque de Caligula, et sans doute était-il établi là depuis le règne de Claude. C'est au Vatican, non au Palatin, que se célébraient les tauroboles pour la santé de l'empereur[2] et les tauroboles des initiations privées. Le taurobole est en soi un rite d'objet personnel, et il appartient au cérémonial de l'initiation. Nul doute que les fidèles de la Mère et d'Attis aient été d'abord *tauroboliés* et *crioboliés*[3] pour eux-mêmes, et que la réception du taurobole

1. *Peristeph.* x, 1076-1085.

Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas ?
Acus minutas ingerunt fornacibus...
Quamcunque partem corporis fervens nota
Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.
Functum deinde cum reliquit spiritus
Et ad sepulcrum pompa fertur funeris,
Partes per ipsas imprimuntur bractææ.
Insignis auri lammina obducit cutem,
Tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 165, entend la dernière strophe d'un simulacre de mort, comme on en rencontre dans les initiations ; mais il paraît clair que Prudence l'entend autrement et dit ce qui se passe à la mort d'un galle. Sur le tatouage religieux, voir PERDRIZET, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XIV (1911), 54-129. GRAILLOT, 182, 297, qui entend de l'initiation commune la description de Prudence, veut que le tatouage ait été pratiqué sur tous les initiés.

2. CUMONT, dans PAULY-WISSOVA, II, 484, et HEPDING, 156, ont supposé à tort que l'archigalle célébrait, le 24 mars, un taurobole pour l'empereur. Ce que dit Tertullien, *Apologet.* 25, de l'archigalle qui, le 24 mars 180, quand la mort de Marc-Aurèle était encore ignorée à Rome, « pro salute imperatoris Marci jam intercepti solita aeque imperia mandavit », s'entend des vœux émis par l'archigalle dans le mandement préliminaire à la cérémonie du jour. GRAILLOT, 128, n. 3.

3. Les mots « taurobole » et « criobole » (ταυροβόλιον, κριοβόλιον) signifient proprement « l'action d'atteindre un taureau, un bélier, à l'aide d'une arme de jet, probablement la lanière d'un lasso. Cet acte (qui avait sa place naturelle dans une chasse...) finit sans doute, sous l'empire romain, par se réduire à un simple simulacre, mais on continua toujours à se servir, pour frapper la bête, d'une arme de vénerie, un épieu sacré. » CUMONT, *Religions orientales*, 63

pour autrui soit venue plus tard. Il semble qu'aux temps de l'empire taurobole et criobole pouvaient se célébrer en toute saison. Mais les rites d'initiation devaient avoir, du moins originairement, une périodicité régulière, et sans doute étaient-ils annexés, pour une part, si ce n'est de façon exclusive, aux fêtes du printemps.

Sur les rites secrets d'Attis on n'est guère mieux renseigné que sur ceux d'Éleusis, et pour la même raison. Saint Augustin, qui ne les connaissait pas mieux que nous, se demande à quel degré d'abomination pouvaient atteindre les cérémonies cachées, lorsque les cérémonies publiques étaient déjà si choquantes pour le sens moral[1]. Mais il ne devait pas de ce chef y avoir grande différence entre les unes et les autres, et l'obscénité des rites, en tant qu'obscénité il y avait, n'était pas plus sentie par les croyants que celle des mythes. On peut voir par les inscriptions que la Mère et Attis étaient devenus des dieux gardiens de l'âme[2]. Leurs grossières et sanglantes aventures n'étaient plus qu'une vieille histoire, la légende d'un passé scabreux qui ne faisait point obstacle à une certaine moralité de leur caractère dans le présent. Et les rites, nécessairement en rapport avec la fable antique, étaient, là comme ailleurs, compris en moyen d'entrer dans la communion de divinités bienveillantes, et qui avaient du pouvoir au pays de la mort.

La consécration des prêtres représente un type d'initiation parfaite qui n'a jamais pu s'étendre à un très grand nombre de personnes, mais seulement à quelques individus, et du sexe masculin. La Mère ayant aussi des prêtresses, des rites spéciaux devaient exister pour la consécration de celles-ci[3]. De plus il y

1. *De civ. Dei*, VI, 7. « Quid de sacris eorum boni sentiendum est quae tenebris operiuntur, cum tam sint detestabilia quae proferuntur in lucem ? Et certe quid in occulto agant per abcisos et molles ipsi viderint. »

2. « Dii animae mentisque custodes », dans une dédicace latine (*ap.* CUMONT, 230, n. 77). Ce témoignage paraît assez isolé ; il ne prouve pas que le culte de la Mère et d'Attis fût entièrement spiritualisé.

3. Cf. *supr.* p. 95, n. 1. On ne voit pas d'ailleurs que les prêtresses fussent consacrées par la mutilation qu'avait, disait-on, subie la fille de Gallos. Sans doute gardaient-elles l'intégrité de leur personne, comme la Mère. Mais si l'am-

avait des rites d'initiation pour les laïques. Les confréries de mystes ne sont pas nées seulement quand le culte de Cybèle et d'Attis eut été transporté hors de son pays d'origine, et l'on ne doit pas se représenter l'ancien culte de Pessinonte comme ne comportant que des rites publics auxquels tout citoyen du lieu aurait été admis par le seul titre de son origine. A Pessinonte même il existait une confrérie d'Attis, fermée sans doute et organisée en société de mystère[1]. Il est superflu de se demander si de telles confréries sont dérivées du sacerdoce de castrats dont elles seraient une forme atténuée, ou bien si le sacerdoce ne serait pas dérivé de ces confréries dont il serait une forme renforcée ; car sacerdoce et confréries ont pu exister dès les origines et avoir grandi ensemble, mutuellement coordonnés.

Ce que l'on sait de plus précis et de plus sûr touchant les initiations privées est contenu dans la formule que cite Clément d'Alexandrie, et qui était le mot de passe des initiés : « J'ai mangé au tambourin ; j'ai bu à la cymbale ; j'ai porté le kernos ; je suis entré sous le baldaquin[2]. » Firmicus Maternus en donne une variante plus claire, qui paraît explicative, et moins authentique[3].

putation des mamelles a été jadis pratiquée dans le culte de Pessinonte, comme il est probable, ce n'était point en manière de pénitence (opinion de GRUPPE, 1545, n. 5), ni par substitution au sacrifice de la femme elle-même (GRAILLOT 295), mais pour la même raison que la castration des galles. Prêtresses comme prêtres, mutilés pour régler et promouvoir la fécondité de la nature, fanatiques d'Agdistis, étaient hommes et femmes, n'étant ni hommes ni femmes.

1. Les 'Ἀτταβοκαοί. Le nom d'Attis entre dans la composition de ce mot ; mais on ignore la signification du second membre ; HEPDING, 204, et GRAILLOT, 400, se demandent si ce ne serait pas « bouvier », et comparent les Boucoloi de Dionysos. Deux inscriptions trouvées à Pessinonte les concernent (vers l'an 100 de notre ère). Les confrères y sont qualifiés 'Ἀτταβοκαοὶ οἱ τῶν τῆς θεοῦ μυστηρίων μύσται, ou συνμύσται.

2. *Protrept.* II, 15. ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.

3. *De err.* 18. « Libet nunc explanare quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istorum sacrilegiorum caetibus diaboli tradidit disciplina. In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit : *De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici*, quod graeco sermone dicitur : ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.

La parenté de cette formule avec celle d'Éleusis, qui a été précédemment citée[1], n'est guère contestable. Il peut y avoir eu imitation d'un côté ou de l'autre, ou dépendance d'un type commun. Mais, en toute hypothèse, chaque membre de la phrase sacramentelle correspond à un rite de l'initiation.

Les instruments du charivari sacré, le tambourin et la cymbale, précisément parce qu'ils étaient les instruments favoris de la Mère, servaient de plat et de coupe, de vase rituel pour un repas mystique dont nous ignorons le menu, mais qui comportait aliment solide et breuvage. Firmicus Maternus interprète lui-même ce repas en équivalent de la cène chrétienne. Commentant le mot de passe, il écrit[2] : « Tu as tort, malheureux, de proclamer le crime par toi commis ; c'est le venin d'un poison pestilentiel que tu as absorbé ; c'est un breuvage mortel que tu as lapé dans l'entraînement de ta funeste folie. La suite inévitable de cette nourriture est la mort avec le châtiment; ce que tu te flattes d'avoir bu comme une lampée vivifiante pousse à la mort... C'est un autre aliment qui donne le salut et la vie... Recherche le pain du Christ, le breuvage du Christ. » On ne doit pas oublier que les produits du sol sont un don d'Attis, sont,en un sens, Attis même, qui, dans sa liturgie, était qualifié « épi moissonné vert[3] »; qu'on s'abstenait de ces produits durant le jeûne de mars et que sans doute la participation au pain et au vin devait avoir

1. *Supr.* p. 65, n. 3.

2. Suite du passage cité, p. 107, n. 3. « Male, miser homo, de admisso facinore confiteris : pestiferum veneni virus hausisti et nefarii furoris instinctu letale poculum lambisti ; cibum istum mors sequitur semper et poena ; hoc quod bibisse te praedicas vitalem venam stringit in mortem... Alius est cibus qui salutem largitur et vitam... Christi panem, Christi poculum quaere », etc.

3. *Philosophoumena*, v, 8 ; *supr. cit.* p. 90, n. 3. On disait d'ailleurs couramment qu'Attis était le grain. Firmicus Maternus, *De err.* 3, polémise contre les gens qui disent que la Mère est la terre, et Attis le grain, « paenam autem quam sustinuit hoc volunt esse, quod falce messor maturis frugibus facit... Vellem nunc mihi inquirenti respondeant, cur hanc simplicitatem seminum ac frugum cum funere, cum morte, cum fastu, cum paena, cum amore junxerint ? » Porphyre, dans Eusèbe, *Praep. evang.* iii, 11, 12, se rapproche de la formule citée dans les *Philosophoumena* : Adonis serait le symbole de la moisson coupée à maturité, et Attis τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων ἀνθέων καὶ πρὶν τελεσιγονῆσαι διαρρεόντων.

une signification particulière dans les cérémonies des *Hilaria*, le jour de la résurrection d'Attis ; qu'elle marquait et opérait la communion à Attis vivant ; que le même jeûne et la même communion intervenaient comme rites de l'initiation ; qu'il existait donc une véritable analogie entre le repas mystique d'Attis et la cène du Christ, et que l'une pouvait être aussi bien que l'autre commémorative d'une passion. Mais on ne saurait aller plus loin et considérer comme certain que le symbolisme des rites phrygiens était aussi nettement conçu et exprimé que celui des rites chrétiens. Car Firmicus Maternus a fort bien pu n'en savoir pas plus long que nous sur ce point, et avoir raisonné comme nous, en partant de l'analogie très réelle qui existe entre l'aliment et le breuvage d'Attis et le pain et le vin eucharistiques.

On rencontre ailleurs le kernos et la kernophorie ; mais, quels qu'aient pu être en d'autres liturgies l'emploi du kernos et son contenu[1], le kernos, dans le cas présent, ne doit pas être utilisé pour une oblation alimentaire. C'est par le taurobole ou le criobole, ou bien par les deux, qu'on était initié aux mystères de Cybèle et d'Attis ; et l'un des rites essentiels était la présentation des testicules du taureau et du bélier que le myste apportait à la Mère, comme les galles lui apportaient le débris de leur castration. C'est en se présentant avec cette offrande caractéristique du mystère que l'un et l'autre étaient admis dans « la chambre nuptiale » ou « sous le baldaquin », comme amants ou époux mystiques de la Mère. Le parallélisme des deux initiations était parfait : le prêtre apportait son membre génital ; le myste apportait le membre génital du taureau ou du bélier par le sang duquel il avait été baptisé dans le taurobole[2].

Clément d'Alexandrie[3] rapporte un mythe grossier qui ser-

1. Cf. Hepding, 190 ; et *supr.* p. 68, n. 2.

2. C'est ce que Hepding *(loc. cit.)* induit avec raison du rapprochement de textes épigraphiques relatifs au taurobole : « taurobolium, criobolium caerno perceptum », — et « vires (les testicules de la victime) condere », ou « consecrare ».

3. *Loc. cit.* Clément rapporte le mythe par manière d'introduction à la formule symbolique (après avoir rappelé le mythe éleusinien concernant l'union de

vait de commentaire à la formule liturgique par lui reproduite et qui ne laisse aucun doute sur le contenu du kernos. Zeus s'était uni par ruse à la Mère des dieux (Déo, identique à Cybèle) ; pour apaiser sa colère quand elle connut qu'il l'avait abusée, il jeta dans son giron les testicules d'un bélier, comme s'il se fût mutilé lui-même en expiation de l'offense commise. Arnobe, rapportant ce mythe, dit que Zeus s'était changé en taureau pour s'unir à la Mère. Il n'était pas possible de faire plus clairement valoir la signification du double sacrifice, taurobole et criobole, dont l'objet est l'union avec la Mère, par Attis, — originairement ce devait être la fécondation de la terre, comme dans la castration du galle, — et son rapport avec l'initiation, puisque tant le taureau que le bélier sont les intermédiaires dont se servent Zeus et le myste pour arriver à leurs fins. Le mythe, où sont figurés les rapports de Zeus-Attis et de la Mère, prouve, à défaut d'autre témoignage, l'antiquité du taurobole et du criobole dans le culte de la Mère et d'Attis. Chez Sabazios, et probablement aussi chez Dionysos, une divinité mâle recrutait ses initiés par un simulacre d'union sexuelle. Chez la grande Mère, une divinité femelle recrutait les siens par le même simulacre ; mais ici le moyen symbolique de l'union n'était pas un serpent doré ; c'était en nature le membre générateur, dont apport se faisait à la déesse. Le rite qui avait servi et qui servait encore à promouvoir le renouveau de la nature, servait aussi, en se multipliant, à recruter les suivants de la Mère, ses amis, ses Attis. Car le myste s'est identifié à la victime, qui est aussi Attis ; en un sens, il est mort avec elle et avec lui, ce qui ne l'em-

Zeus et de Déméter, *supr.* p. 69, n. 2), et, la formule citée, il conclut : ταῦτα οὐχ ὕβρις τὰ σύμβολα ; οὐ χλεύη τὰ μυστήρια ; Il percevait très bien le rapport de la formule avec le mythe, et quel était le contenu du kernos ; il n'insiste pas, ne voulant pas tomber dans l'obscénité. Firmicus Maternus y a vu beaucoup moins clair ; aussi ARNOBE, V, 20, qui se contente de développer le mythe en histoire graveleuse, et y rattache un autre mythe, celui de Zeus se changeant en dragon pour s'unir à Coré, la fille qu'il a eue de Déméter, et qui aurait donné naissance à un taureau (Dionysos), mythe qui doit concerner les mystères de Sabazios et l'initiation par le serpent doré, comme le dit Arnobe, tandis que le premier regarde la Mère et Attis.

pêche pas d'avoir été régénéré par son sang ; et c'est pourquoi il revit comme Attis, comme la nature, par la vertu de ce sang répandu sur lui.

Ces conclusions sont acquises, dans la mesure de leur certitude ou de leur probabilité, indépendamment du sens que l'on voudra bien attribuer à un mot équivoque dans le passage où Firmicus Maternus cite la formule du mystère. « En un certain temple,dit-il, pour que l'homme *destiné à mourir* puisse être admis à l'appartement secret, il dit : « J'ai mangé au tambourin », etc.[1] Beaucoup[2] voient là une allusion à un rite symbolique de mort qui s'accomplirait dans la chambre secrète ; mais ils se méprennent, semble-t-il, et sur l'application de la formule rituelle, et sur le sens du qualificatif attribué par Firmicus Maternus à l'homme qui veut entrer. Firmicus Maternus n'a pas l'intention de décrire les rites de l'initiation ; et il n'a pas cette intention, parce qu'il les ignore. Ce qu'il dit, c'est que l'initié, — non pas le myste au cours des cérémonies de l'initiation, — lorsque plus tard, par exemple pour certains rites communs de la confrérie, il veut entrer dans les locaux réservés où seuls ont accès les initiés, se fait connaître comme tel en donnant le mot de passe. Le mot serait, en effet, hors de propos, s'il était dit, pendant l'initiation, par le candidat qui se présente pour entrer dans « l'appartement secret » ; car il n'est pas vrai du tout qu'à ce moment-là il ait « pénétré sous le baldaquin ». Dans ces conditions, l'épithète : « destiné à mourir », ne peut viser une cérémonie qui serait sur le point de s'accomplir ; elle détermine, au point de vue de l'écrivain, la position de l'homme dont il s'agit. Celui qui demande l'entrée au lieu sacré est voué à la mort, et il n'y pense pas ; il parle d'un aliment et d'un breuvage qu'il croit être des ingrédients d'immortalité ; ce sont, au contraire, des poisons mortels, ainsi que Firmicus Maternus l'explique en commentant la formule[3].

1. Texte cité plus haut, p. 107, n. 3.

2. Dieterich, 162 ; De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, 203 ; Hepding, 195 ; aussi Graillot, 183, qui construit là-dessus tout un rituel.

3. *Supr.* p. 108, n. 2.

Son langage manque de netteté[1] ; mais c'est lui imputer gratuitement le comble de l'incohérence et même de la contradiction, que de vouloir lui faire dire qu'un rite de mort s'accomplit dans la chambre secrète, alors que, selon lui, et dans la réalité, la formule du mystère ne contient que symboles menteurs de vie et d'immortalité. La mort symbolique se place avant l'entrée dans la « chambre nuptiale » ; elle appartient au cérémonial du taurobole, et il n'y a pas lieu d'en supposer la répétition. Peut-être offrait-on à l'initié, sortant de la chambre nuptiale, le breuvage de lait dont parle Salluste le philosophe[2]. Du moins le rite, qui a eu son pendant chez les chrétiens dans les cérémonies complémentaires du baptême, était-il aussi chez Cybèle et Attis un symbole de la renaissance accomplie, de la vie nouvelle et toute jeune du myste.

Le baptême sanglant par le taurobole et le criobole précédait les rites visés dans la formule qui a été ci-dessus expliquée. Mais nous avons pu voir déjà que le rite se célébrait aussi indépendamment de l'initiation, et que les empereurs romains à qui leur dignité ne permettait pas de soumettre leur personne à un rite étranger, étaient taurobolisés par procuration. Les textes épigraphiques témoignent que le taurobole et le criobole étaient

1. La leçon *moriturus* n'est d'ailleurs pas tout à fait sûre ; mais la variante *introiturus* peut sembler trop facile ; toutefois elle n'est pas insignifiante, puisqu'il s'agit de pénétrer en un lieu où le commun des mortels n'entre jamais.

2. *De diis et mundo*, 4 (*ap.* HEPDING, 59). ἐπὶ τούτοις (après l'abatage du pin et le jeûne qui suit, c'est-à-dire après les jours du deuil d'Attis ; cf. *supr.* p. 86, n. 1, et p. 89, n. 2) γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων· ἐφ' οἷς ἱλαρεῖαι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος. HEPDING, 197 (d'après Usener), croit que le lait était mélangé de miel, et rien n'est plus probable ; il est probable aussi qu'on offrait ce mélange aux initiés. Mais le texte de Salluste ne paraît pas se rapporter à l'initiation, dont un auteur païen n'aurait point ainsi dévoilé les rites, il décrit la réjouissance générale des Hilaria, après le jeûne de trois jours qu'ont pratiqué tous les fidèles de la Mère ; le complet retour aux dieux n'est donc pas la régénération et moins encore l'apothéose du myste, mais la reprise des relations joyeuses et confiantes avec les divinités après la période de jeûne et de deuil. La régénération dont il est question d'abord est celle de tous les croyants qui ressuscitent en quelque manière avec Attis. Le retour aux dieux s'entend d'ailleurs par rapport à l'ascension des âmes vers le monde céleste, conformément aux spéculations du temps, mais non par rapport à un rite spécial de l'initiation.

célébrés, soit pour les fidèles qui recevaient sur eux-mêmes le sang de la victime, soit à l'intention d'autres personnes absentes, comme il arrivait pour l'empereur[1]. On a déjà cité le cas des chrétiens de Corinthe qui se faisaient baptiser pour leurs parents. Ici le taurobole était subi pour le salut d'autres vivants. C'est cette dernière variété, le taurobole pour l'empereur, qui est le plus anciennement attestée dans les textes épigraphiques[2] et même littéraires. Mais il ne faudrait pas se presser d'en conclure que les tauroboles privés sont dérivés de ce taurobole public. Autant vaudrait soutenir que les fidèles de Corinthe ont commencé par se faire baptiser dans l'intérêt de leurs parents défunts[3], et qu'ils ont trouvé ensuite opportun de recevoir le baptême pour leur propre salut. Peut-être aussi convient-il de ne point affirmer trop vite et sans preuve positive que le taurobole public et le taurobole privé n'ont pas la même origine, et que les tauroboles privés se sont introduits dans les pays latins postérieurement aux tauroboles publics[4], ou encore que le taurobole et le criobole, bien que fort anciens dans leur pays d'origine, qui serait la Cappadoce, n'ont été introduits dans le culte de Cybèle et d'Attis que longtemps après l'établissement de ce culte en Occident[5].

Les savants éminents qui ont formulé ces conclusions n'ont pas, semble-t-il, assez considéré que le culte de Cybèle est un culte de mystère ; qu'il était tel bien avant que la grande Mère de l'Ida fût transportée à Rome ; que le taurobole et le criobole sont essentiellement des rites d'initiation ; qu'ils ont pu, qu'ils ont dû, comme tels, rester longtemps secrets ; qu'ils le seraient peut-être toujours restés si le culte romain de Cybèle était

1. « Seul, le syrien Héliogabal se fit taurobolier, peut-être à l'instar des rois d'Asie. » GRAILLOT, 164.

2. Voir la liste de ces tauroboles dans GRAILLOT, 159-160.

3. Cf. *supr.* p. 48.

4. HEPDING, 199 ; WISSOWA, 325. Voir, en sens contraire, GRUPPE, 1553.

5. CUMONT, 62-63 ; le même, dans *Revue d'histoire et de lit. religieuses*, VI (1901), 105-106, conjecture que le taurobole proviendrait des cultes cappadociens de Mâ-Bellone et d'Anahîta. Cf. GRUPPE, 1552.

demeuré soumis à la réglementation sévère que lui avait imposée la république ; que la liberté octroyée par Claude a dû avoir pour conséquence de placer le culte phrygien sous une sorte de protection impériale à laquelle répond, dans la liturgie de la Mère, le taurobole pour l'empereur ; que ce taurobole officiel, public, est tout naturellement le premier dont on ait parlé ; qu'il était cependant et qu'il ne pouvait être qu'imité de rites antérieurement pratiqués dans le secret du temple; que les tauroboles privés ont dû continuer pendant assez longtemps d'appartenir aux rites secrets de l'initiation, et que, pour ce motif même, ils ne pouvaient être l'objet d'inscriptions commémoratives[1] ; que nous pourrions n'avoir à leur sujet que les indications les plus vagues et les plus incertaines, si l'initiation de la Mère avait continué d'être aussi rigoureusement fermée que celle d'Éleusis ; mais que le secret s'est atténué, que la publicité de certains tauroboles a peu à peu entraîné, sinon la complète publicité, au moins la divulgation et la commémoration de tous ; si bien que finalement taurobole et criobole, sans cesser d'appartenir aux initiations de la Mère, en étaient venus à perdre de leur caractère secret et à ressembler plutôt à des pratiques de dévotion spéciales au culte de Cybèle et d'Attis. Étant donnée l'étroite connexion qui existe entre les rites de la castration des galles et les rites de l'initiation commune par le taurobole et le criobole, rites aussi primitifs en leur genre que ceux de la castration ; attendu que le mythe de Zeus châtrant le bélier au lieu de se mutiler lui-même, et jetant le débris à la Mère, semble attester implicitement l'antiquité du criobole et l'offrande des testicules d'animaux, parallèle à l'offrande que faisaient les galles de leur propre débris[2] ; vu l'invraisemblance d'une introduction tardive, que rien n'atteste directement, dans un culte qui avait de vieilles traditions à lui propres ; vu qu'on est fort empêché de dire à quel culte Cybèle aurait emprunté le taurobole et qu'on n'a pu faire à cet égard que de simples con-

1. Graillot, 158.
2. Cf. Gruppe, *loc. cit.* ; même Hepding, 201 ; Graillot, 156.

jectures : il paraît fort imprudent de construire l'histoire du taurobole et du criobole sur le silence des textes, l'argument du silence étant particulièrement caduc en la matière dont il s'agit ; et il n'est point téméraire de suivre la vraisemblance en admettant, jusqu'à preuve du contraire, que le taurobole et le criobole sont des rites anciens dans les mystères de Cybèle et d'Attis.

Tout le monde connaît la description que Prudence a faite du taurobole, et presque tout le monde admet que cette description est celle du taurobole commun, dans le temps où Prudence a pu en être témoin. Le poète chrétien nous montre le « pontife suprême » descendant au fond d'une fosse, le front ceint de bandelettes précieuses, avec une couronne d'or, vêtu d'une toge de soie, pour recevoir la consécration. La fosse est recouverte d'un plancher percé de trous. Un énorme taureau est amené, qui porte, lui aussi, une lame d'or au front. La poitrine de la victime est ouverte avec l'épieu sacré ; un fleuve de sang chaud en jaillit et se répand à travers les trous du plancher, pluie qui tombe sur le prêtre et qui souille ses habits, à laquelle il offre son visage pour qu'elle couvre ses oreilles, ses yeux, ses narines, ses lèvres, qu'elle inonde même sa langue. Mais la bête se refroidit, le sang cesse de couler ; on enlève le cadavre rigide, on ouvre la fosse, et le pontife, horrible à voir, s'avance, tout maculé du sang qui s'épaissit sur son visage, sa barbe, ses ornements et son costume. Tout sordide qu'il est, on le salue et on l'adore à distance : le sang de la bête morte ne l'a-t-il pas purifié dans son trou ?[1].

1. *Peristeph.* 1006-1050.

1011. *Summus sacerdos* nempe sub terram scrobe
Acta in profundum *consecrandus* mergitur,
Mire infulatus, festa vittis tempora
Nectens, corona tum repexus aurea
Cinctu Gabino sericam fultus togam...

1021. Huc taurus ingens fronte torva et hispida,
Sertis revinctus aut per armos floreis,
Aut impeditis cornibus deducitur,
Nec non et auro frons coruscat hostiae
Setasque fulgor bractealis inficit.
Hic ut statuta est immolanda bellua,
Pectus sacrato dividunt venabulo...

Les critiques à l'envi déclarent que le myste est censé prêtre, ou bien que le taurobole était une consécration sacerdotale. Et il est vrai que les prêtres y participaient ; mais il ne s'agit pas ici d'un simple initié, ni d'un simple prêtre. Ce que Prudence décrit, ce n'est pas un taurobole quelconque, c'est un grand taurobole célébré par l'archigalle, cérémonie publique, dont le poète a pu être témoin, cérémonie grandiose et dont l'apparat ne convient nullement aux tauroboles communs. Le poète a mis en scène le grand pontife en costume d'apparat[1], et conséquemment il ne parle pas d'un taurobole privé. Il décrit ensuite[2] la mutilation des galles, parce que les deux rites étaient plus ou moins logiquement coordonnés. Prudence paraît dire que ce grand taurobole était la consécration de l'archigalle, et l'on n'a qu'à enregistrer cette indication. L'archigalle était pris parmi les galles, c'est-à-dire qu'il était déjà castrat : le taurobole servait à le consacrer dans sa fonction suprême, ou bien à renouveler sa consécration. Quoi qu'il en soit, il paraît moins téméraire d'admettre que le taurobole, tel que Prudence le décrit, se célébrait par l'archigalle et pour lui-même, bien avant qu'on parlât de tauroboles pour la santé de l'empereur, et qu'il a encore été célébré ainsi sous les premiers empereurs chrétiens, quand il n'y avait plus de taurobole pour le prince, que de prétendre inter-

1031. Tum per frequentes mille rimarum vias
Inlapsus imber tabidum rorem pluit,
Defossus intus quem *sacerdos* excipit...
1041. Postquam cadaver sanguine egesto rigens
Conpage ab illa *flamines* retraxerint,
Procedit inde *pontifex* visu horridus...
1046. Hunc inquinatum talibus contagiis,
Tabo recentis sordidum piaculi,
Omnes salutant atque adorant eminus,
Vilis quod illum sanguis et bos mortuus
Foedis latentem sub cavernis laverint.

1. Vv. 1011-1015 ; v. 1033, « sacerdos » ; v. 1043, « pontifex ». Noter aussi que la victime est attifée comme pour un grand sacrifice. Graillot, 232, se demande si la description de Prudence ne pourrait pas viser le taurobole de l'archigalle ; mais il doute que l'archigalle romain ait été nécessairement eunuque, et il suppose que « l'archigalle se rachetait (?) par un taurobole ».

2. Vv. 1056-1075 (cf. *supr.* p. 92, n. 2).

prêter le tableau de Prudence comme représentant un taurobole privé.

En ces conditions, les hommages que reçoit l'archigalle[1] au sortir de la fosse tiennent probablement à sa qualité de suprême Attis ; et il n'est pas sûr qu'on adorât de même tout taurobolié sortant du bain sanglant. La chose est possible cependant, puisque tout myste est plus ou moins identifié à Attis. Le rite, en effet, est celui par lequel le candidat à l'initiation est identifié au dieu mourant et ressuscitant. La victime est divine, elle est Attis, elle est le taureau amant de la Mère[2] ; le taureau sera châtré, le taureau sera tué, comme Attis a été mutilé, comme Attis est mort. D'autre part, le myste sera identifié au taureau-Attis, étant baigné dans le sang de la victime ; il est là étendu dans sa fosse, lui aussi en état de mort, sous le sang répandu ; il est mort avec Attis, il est Attis mort ; mais le sang du taureau est le sang divin d'Agdistis et d'Attis, ce sang qui fit jadis sortir de la terre et l'amandier et les violettes, l'amandier qui portait le germe d'Attis[3] ; ce sang régénère l'homme qui gît dans cette tombe ; il lui communique la vie d'Attis, il le fait renaître Attis. C'est en cette qualité que l'homme peut recueillir les testicules du taureau qui sont le débris d'Attis, qui sont son propre débris, et les présenter à la mère, comme fit autrefois Zeus pour les testicules du bélier. « Il est vraisemblable que les catéchumènes (de la Mère) recevaient au moins le baptême criobolique[4]. » La régénération par un sang divin, qui n'est qu'une métaphore dans l'économie des rites chrétiens, était ici une réalité. De part et d'autre on avait conscience de cette affinité, et ce doit être un prêtre d'Attis qui disait à saint Augustin : « Le

1. *Supr.* p. 115, n. 1, v. 1048.

2. Mythe de Zeus-Attis-taureau, signalé *supr.* p. 110. Il n'est aucunement indiqué, vu la genèse du rite, de voir, avec Graillot, 156, dans le taurobole un sacrifice de rédemption, comme si la victime animale était en toute rigueur, substituée à l'homme ; c'est le dieu Attis, encore plus que l'homme, qui est sacrifié dans le taureau. Le sang qui coule sur l'homme, pour le régénérer, n'est aucunement offert aux dieux infernaux.

3. *Supr.* p. 94.

4. Graillot, 178.

dieu au bonnet (Attis) est aussi chrétien[1] ». Mais ce serait aller contre toute vraisemblance que de faire emprunter à la métaphore chrétienne l'interprétation donnée au taurobole dans les mystères d'Attis[2]. Car la métaphore chrétienne et l'idée de la régénération du fidèle dans le sang du Christ procèdent nécessairement de rites comme le taurobole et des idées qui s'attachaient à ces rites.

Le criobole se célébrait de la même façon que le taurobole et avait la même signification. C'étaient des rites de régénération, de renaissance pour l'éternité[3]. Toutefois cette idée ne leur était pas tellement essentielle qu'une autre ne se fasse jour, dont la perspective s'arrête à la vie présente. Les tauroboles dont bénéficiait l'empereur n'étaient pas pour son salut éternel mais pour

1. *In Joh.* tr. VII, 1, 6. Augustin parle des ruses des démons pour séduire les chrétiens : « usque adeo, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi... : usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere : « Et ipse Pileatus christianus est. » On pourrait songer à Mithra, qui est aussi « pileatus » ; mais Augustin parle ailleurs du culte de la Mère et d'Attis, et le bonnet d'Attis avait une signification que n'avait pas celui de Mithra. JULIEN (*Or.* V, *ap.* HEPDING, 52) fait grand état du πῖλος ἀστερωτός que la Mère a donné à Attis.

2. Comme paraît l'admettre CUMONT, *Religions orientales*, 66. Le rapport historique des deux économies de salut est bien défini par l'AMBROSIASTER, *Quaestiones V. et N. Testamenti*, qu. 84 : « Et quia in primo mense (en mars), in quo aequinoctium habent Romani, sicut et nos (les chrétiens, qui déterminent d'après l'équinoxe la fête de Pâques), ea ipsa observatio (les fêtes d'Attis) ab his custoditur, ita ut etiam per sanguinem dicant expiationem fieri (il s'agit du sang des prêtres, et de celui des victimes dans le taurobole) sicut et nos per crucem (la commémoration de la passion du Christ) : hac versutia paganos detinet (diabolus) in errore ut putent veritatem nostram (le christianisme, fondé sur le mystère de la croix) imitationem potius videri quam veritatem, quasi per aemulationem superstitione quadam inventam ; nec enim verum esse posse aiunt quod postea inventum. » C'est le point de vue païen : mais l'auteur n'y contredit pas pour ce qui est de la priorité historique des fêtes et rites d'Attis, même de leur interprétation, à l'égard de la doctrine et des fêtes chrétiennes. On verra plus loin que l'attitude de saint Justin est la même devant les mystères de Mithra. Voir le commentaire donné par CUMONT au texte de l'Ambrosiaster, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, VIII (1903), 423-424.

3. « Taurobolio criobolioque in aeternum renatus. » Inscription romaine de 376 ap. J.-C. ; dans HEPDING, 89. D'où aussi l'emploi du mot *Natalicium*. GRAILLOT, 172.

sa santé, sa conservation, sa prospérité impériales, idée qui d'ailleurs ne se confond pas tout à fait avec celle de la santé et la conservation du personnage souverain, mais représente certaine vertu divine de la souveraineté. « Taurobolier pour le salut du prince, c'est contribuer à la prospérité de tout le monde romain[1]. » L'on peut voir que des tauroboles privés ont été renouvelés au bout de vingt ans[2], comme si leur efficacité ne s'étendait pas au-delà, ou qu'elle eût alors besoin d'être renforcée. Que cette réitération soit une particularité récente[3], rien n'invite à le supposer. C'est propablement la réitération périodique qui aura été la règle primitive, parce que l'idée d'une régénération pour la vie éternelle ne s'est pas attachée d'abord à cette consécration. On était fait Attis pour le temps, pour un temps, non pour l'éternité. Peut-être, dans les premiers âges, consacrait-on ainsi les rois de Pessinonte, que la tradition dit avoir été en même temps prêtres d'Attis, et la réitération de la cérémonie s'est-elle introduite au lieu d'une substitution de personnes[4]. La même périodicité se serait gardée quand le rite

1. Graillot, 164.

2. Inscriptions : « taurobolio criobolioque repetito » (Rome, 383) ; « iterato viginti annis expletis tauroboli sui aram constituit » (Rome, 390). Dans Hepding, 87, 90. Comparer le *Carmen contra paganos* (écrit anonyme, composé en 394 ; fragment dans Hepding, 61) :

Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit
Inflatus dives, subito mendicus ut esses ?
Obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta,
Sub terram missus, pollutus sanguine tauri,
Sordidus, infectus, vestes servare cruentas,
Vivere cum speras viginti mundus in annos ?

Le taurobole est compris ici comme une purification valable pour vingt ans d'existence, mais qui donne espoir de vivre les vingt ans. On trouvera de même dans les mystères d'Isis l'espérance de longévité associée à celle d'immortalité. Noter que cet auteur représente le taurobolié en costume de mendiant, non, comme Prudence, en costume royal. C'est parce qu'il a en vue le taurobole d'un simple particulier.

3. On a rapproché la coutume romaine des *vicennalia* (Cumont, *Revue de philologie*, XVII (1893), p. 196). Mais on n'aurait jamais pensé à réitérer le taurobole si la réitération n'avait pas été conforme à l'idée et à la pratique anciennes.

4. Se rappeler l'hypothèse de Frazer, signalée *supr.* p. 101, n. 3.

aurait été appliqué à tous les prêtres ou à tous les initiés, s'il ne l'était pas dès le commencement.

Originairement le rite sanglant n'avait pas pour objet de rendre immortels ceux qui y participaient, mais de les faire capables de coopérer aux œuvres de la Mère et d'Attis, c'est-à-dire aux œuvres de la nature, tout comme l'initiation dionysiaque rendait les bacchants et bacchantes capables de coopérer à l'œuvre de Dionysos[1]. Ce n'était, à proprement parler, ni un sacrifice purificatoire, ni un sacrifice d'hommage aux dieux, mais un rite magique et d'efficacité positive. Les cérémonies magico-religieuses qui tendaient à régler la vie de la nature étaient aux mains des initiés. Quand et comment l'idée d'immortalité bienheureuse auprès des dieux se fit-elle jour dans ce culte barbare entre tous, on ne saurait le dire. On doit compter sans doute, pour les anciens temps, avec les influences de la Thrace et des idées qui s'attachaient au culte de Dionysos Sabazios, aussi avec les influences perses et helléniques. Les mystères de Mithra, en particulier, ont pu influencer ceux d'Attis. L'évolution de l'ancien culte de Pessinonte en économie de salut devait être réalisée, dans la mesure où elle s'est accomplie, avant le commencement de l'ère chrétienne. La participation des femmes au culte est attestée pour l'antiquité par le mythe ; toutefois le rôle des prêtresses paraît avoir été secondaire. Au temps de l'empire, les femmes participaient aux bienfaits du taurobole, et renaissaient, comme les hommes, pour l'éternité.

1. Hepding, Gruppe, Espérandieu, Graillot, font rentrer le taurobole dans la catégorie des rites de purification ; mais l'idée première est une idée positive, communication de vertu et de vie nouvelles, régénération (Dieterich, Cumont, Reitzenstein), et l'idée de purification s'y est jointe naturellement, les deux ensemble gagnant avec le temps une signification plus spirituelle et morale.

CHAPITRE V

ISIS ET OSIRIS[1]

Les mystères d'Isis qui, aux premiers siècles chrétiens, furent en grande faveur dans l'empire romain, procédaient de l'ancien culte égyptien d'Osiris et d'Isis, mais passablement hellénisé au temps des Ptolémées dans le culte de Sérapis, qui fut comme une adaptation réfléchie de la religion égyptienne à l'esprit et aux habitudes helléniques[2]. Une part est attribuée à l'eumolpide Timothée dans l'instauration du culte de Sérapis[3] : au lieu de faire dépendre les mystères éleusiniens des mystères égyptiens, il conviendrait peut-être d'examiner si les derniers n'auraient pas acquis leur organisation définitive en économie de salut par l'influence des premiers. Car c'est l'hellénisation du vieux culte égyptien d'Osiris qui l'a dénationalisé, non seulement en le mettant à la portée des non-Égyptiens, mais en leur en ouvrant l'accès par une initiation qui ne tenait aucun compte de la nationalité, et qui s'offrait d'elle-même. La question toutefois pourrait être insoluble, et elle n'est pas de capitale importance, étant donné que la liturgie isiaque est tout égyptienne dans ses rites et ses formules, même après qu'elle s'est mise à parler grec et latin. Mais, nonobstant la conservation du rituel antique, la notion même de l'immortalité

1. Voir PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* ; APULÉE, *Métamorphoses*, XI. Consulter MORET, *Rois et dieux d'Egypte* et *Mystères égyptiens* (Paris, 1911) ; FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris* ; CUMONT, *Religions orientales*, 69-94 et notes afférentes.

2. Sur le culte de Sérapis, voir Isid. LÉVY, *Sarapis*, dans *Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1909, mars-avr. 1910, mars-avr. 1911 et mai-juin 1913.

3. PLUTARQUE, *De Is.* 28. Cf. CUMONT, 71, 232, n. 4 ; GRUPPE, *Griech. Mythol.* 1574-1582, en tenant compte de la critique, peut-être exagérée, de I. LÉVY, *Revue* citée, mars-avr. 1910, pp. 195-196 ; PETTAZZONI, 167-174. Quoi qu'il en soit de Timothée l'eumolpide, une hellénisation de l'ancien culte égyptien d'Isis et d'Osiris dans celui de Sérapis et dans les mystères d'Isis ne paraît pas contestable.

pourrait avoir été plus ou moins hellénisée. Voyons ce qu'était le culte d'Isis et ce que l'on sait de ses mystères.

I

C'est le personnage d'Osiris, non celui d'Isis, qui est au premier plan dans l'ancienne religion de l'Égypte. Cependant, au cinquième siècle avant notre ère, quand Hérodote visita l'Égypte, Isis paraît avoir été une divinité très populaire[1], plus populaire qu'Osiris, en dépit de la grande place que celui-ci retenait dans le culte et qu'il n'a jamais perdue. Quand la religion osirienne et ses mystères se répandent dans le monde méditerranéen, Isis est le personnage principal, comme Déméter dans le culte d'Éleusis, comme Cybèle dans le culte de la Mère et d'Attis. C'est à elle qu'Osiris devait sa résurrection et son immortalité ; c'est elle qui avait institué les mystères où se perpétuaient les rites par lesquels Osiris avait été rendu à la vie ; c'est d'elle que les hommes recevaient maintenant dans ces rites le gage de leur immortalité[2].

Dès les temps anciens, le culte osirien comportait des rites publics et des rites secrets, réservés par conséquent, au moins

1. Cf. Hérodote, II, 40-41, 59, 61.

2. Voir, par exemple, l'inscription d'Ios (IIe ou IIIe siècle de notre ère ; *Inscript. Græcæ*, XII, v, 1, p. 217 ; reproduite dans Deissmann, *Licht von Osten*, 91):

Εἶσις ἐγώ εἰμι ἡ τ[ύρανν]ος πάσης χώρας...
ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμεν καὶ ἐνομοθέτησα,
ἃ οὐδεὶς δύναται μεταθεῖναι.
ἐγώ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη.
ἐγώ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείρεος βασιλέος...
ἐγώ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη.....
ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσείρεος τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα.
ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἀνέδειξα.
ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα.....

On a remarqué déjà (Deissmann, 87, 193) qu'Isis et le Christ du quatrième Evangile parlent tout à fait la même langue ,se révélant eux-mêmes en style de litanies (cf. Jean, VI, 40, 48, 51 ; VIII, 12, 43 ; IX, 5 ; X, 7, 9-11, 30 ; XI, 25, etc.). Mais c'est Isis qui l'a parlée la première. La prière du Christ dans Matth. XI, 25-30 (Luc, X, 21-22), est sur le même ton. — Isis a donné des lois aux hommes et institué des mystères comme Déméter.

d'une certaine manière, à des personnes privilégiées, et à l'égard desquels le commun des Égyptiens était considéré comme profane. Hérodote cependant ne parle pas d'initiation, et ce ne sont aucunement des rites de confrérie : ce sont les parties secrètes de fêtes publiques, et n'y interviennent que les personnes qualifiées pour tenir un rôle dans ces fonctions particulièrement saintes[1]. L'existence de pareils rites n'autorise donc pas à supposer que les temples égyptiens, même ceux d'Isis et d'Osiris, fussent des centres d'initiation comparables de près ou de loin au sanctuaire d'Éleusis. Bien qu'il ait vu plusieurs de ces cérémonies, Hérodote ne se flatte pas d'y avoir été admis en vertu d'une initiation quelconque ; il croit qu'Isis est Déméter, et Osiris Dionysos ; mais il ne se dit pas myste d'Isis ou d'Osiris ; il se tait cependant sur ce qu'il a vu et connu de ces rites secrets, et sur certaines légendes, explicatives des rites, dont les prêtres lui ont fait la confidence, comme il le ferait pour un mystère ; on en peut conclure que les prêtres furent bienveillants à sa curiosité, mais qu'ils lui firent sentir en même temps le caractère sacré de leurs révélations et des rites secrets qu'ils lui permettaient de voir, en sorte que la même crainte religieuse qui faisait garder le secret des mystères lui lia la langue.

Dans cet ancien culte les rites secrets étaient complémentaires des rites publics et faisaient partie d'une même religion officielle : ce n'étaient pas des rites d'initiation privée, en dehors ou à côté de la religion commune. Les uns et les autres se rattachent au même ensemble rituel et correspondent aux divers moments des mythes osiriens. Mais c'est ce même rituel qui sera celui du culte cosmopolite d'Isis, toujours avec une part de cérémonies publiques, accessibles à tous[2], et une part de cérémonies secrètes, accessibles seulement à des personnes initiées. Car ces parties secrètes comprendront des rites d'initia-

1. Cf. Hérodote, II, 48, 61 (description de fêtes publiques dont Hérodote se défend de dire la légende sacrée); 171 (fêtes nocturnes sur le lac de Saïs, qui sont secrètes, et que l'historien compare aux Thesmophories helléniques).
2. Voir Moret, *Rois et dieux*, 183-189.

tion : adaptation des vieux rites à des fins particulières, individuelles, à un recrutement qui n'est pas celui d'un sacerdoce ou de simples fidèles, mais de familiers qui viendront chercher auprès d'Isis la grâce de l'immortalité.

Le culte osirien se prêtait tout spécialement à cette transformation. L'ancienne religion égyptienne, sans être principalement un culte d'ancêtres, était surtout une religion de la mort. Les rites et les mythes osiriens, qui concernaient la mort et la résurrection d'un dieu, s'étaient imposés en quelque sorte à toute la religion. Ils en étaient venus à dominer, même à constituer le rituel des dieux et le rituel des morts. La liturgie commune du sacrifice était comme une répétition et une réduction des rites par lesquels Osiris mort avait été remis dans l'intégrité de sa personne et rendu à la vie[1]. Quant au rituel des funérailles, c'était l'application aux hommes défunts de ce qui s'était fait pour Osiris à l'origine des temps ; c'était le moyen avoué de faire du mort, par la vertu des rites osiriens, un autre Osiris[2].

Mais cette prédominance du mythe et des rites osiriens, qui a créé l'unité relative de la religion égyptienne et orienté son évolution historique, n'est pas un fait primitif ; elle est déjà le fruit d'une longue et complexe évolution dont même les grandes lignes ne peuvent être reconstituées que par conjecture. Des faits essentiels semblent néanmoins établis. Le mythe osirien tourne autour d'anciens rites funéraires et d'anciens rites agraires plus ou moins coordonnés entre eux. Le rituel funéraire du divin Osiris, qui jamais n'exista personnellement comme dieu, qui jamais ne fut tué ni démembré, ni restauré, ni ressuscité, n'est pas autre chose que le rituel primitif des funérailles royales ; et c'est ce rituel, qui, en tant que rituel du divin Osiris, est ultérieurement devenu, dans une large mesure, celui de tous les dieux ; c'est ce rituel funéraire des rois qui peu à peu est devenu le rituel commun des morts.

1. Voir Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902).
2. Voir Erman, *Die aegyptische Religion*², c. v.

Cette évolution suppose qu'il existait à l'origine une participation fort étroite et même une sorte d'identité entre le dieu et le roi[1]. Pour que le rituel des funérailles royales ait pu être en même temps le rituel du culte osirien, il faut que le roi égyptien, — mieux vaut employer cette expression que de dire le roi d'Égypte, car la religion osirienne s'est constituée, en ses éléments essentiels, dans les temps préhistoriques, avant les dynasties qui ont régné sur la haute et la basse Égypte, — il faut que le roi égyptien ait incarné en quelque manière Osiris. A cette condition seulement l'on pourra s'expliquer que le rituel funéraire, institué pour les anciens chefs de telle tribu égyptienne, soit devenu ou plutôt qu'il ait été celui d'un dieu. Reste à savoir sur quoi se fondait la participation mystique entre Osiris et le roi, à quel titre celui-ci, vivant et mort, pouvait représenter celui-là.

La personnalité mythique du dieu Osiris, telle qu'elle apparaît dans l'histoire, est fort complexe, et parmi les éléments qui constituent sa physionomie il peut sembler difficile de choisir celui qui doit être considéré comme central et primitif. Tout le monde connaît son mythe[2]. Osiris, fils de Geb, dieu de la terre, et de Nouït, dame du ciel, a succédé à son père sur le trône des deux Égyptes, dans les temps lointains où les dieux présidaient par eux-mêmes et directement au gouvernement des hommes. Les prédécesseurs d'Osiris n'avaient pas réussi à civiliser l'humanité. Grâce à lui les hommes renoncèrent à leur existence de bêtes fauves et à se manger les uns les autres[3] ; il leur apprit à distinguer des autres espèces végétales les plantes alimentaires et à les cultiver ; assisté de sa femme Isis, qui était en même temps sa sœur, il leur enseigna l'agriculture ; il leur aurait même enseigné tous les autres arts et jusqu'à l'astronomie ; après quoi, laissant le royaume aux mains d'Isis, il aurait parcouru

1. Sur la conception égyptienne de la royauté, voir Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902).

2. Résumé dans Moret, *Rois et dieux*, 79 et suiv.

3. Cf. *supr.* p. 122, n. 2.

le monde à la tête d'une armée, en civilisateur bien plus qu'en conquérant. A son retour il succombe dans un piège que lui a tendu son frère Seth, aidé par soixante-douze complices ; enfermé vivant dans un cercueil, il est jeté au Nil, et le cercueil s'en est allé flottant jusqu'à Byblos, où, échoué dans un buisson, il s'est trouvé bientôt englobé dans la tige d'un arbre gigantesque. L'arbre même a été coupé, et il est devenu colonne dans le palais du roi Malcandre. Isis a connu par quelle branche du Nil le coffre était parti et où il s'en est allé ; elle vient à Byblos et, après divers incidents merveilleux, recouvre le cercueil, qu'elle ramène en Égypte et qu'elle cache à Bouto, où l'on élevait son fils Horus. « Seth, une nuit qu'il chassait (il paraît que Seth, comme divinité animale, serait un lévrier sauvage[1] et qu'une des formes d'Osiris pourrait être le lièvre[2]), découvre le coffre au clair de lune, et, ayant reconnu le corps d'Osiris, il le coupe en quatorze morceaux, qu'il disperse de divers côtés[3] ». La triste Isis doit recommencer ses recherches ; elle retrouve une à une les parties du cadavre, sauf une pourtant, le membre viril, qui avait été jeté d'abord au fleuve et que certains poissons avaient mangé[4]. Dans chaque endroit où elle retrouve

1. Loret, *ap.* Moret, 82, n. 2.
2. Moret, 82, n. 1.
3. Plutarque, *De Is.* 18.
4. Plutarque, *loc. cit.* « La seule partie du corps d'Osiris qu'Isis ne retrouva pas fut le membre viril ; à peine avait-il été jeté au fleuve que le lépidote, le pagre et l'oxyrrinque l'avaient dévoré. De là l'horreur spéciale qu'inspirent ces poissons. » Plus haut (7), Plutarque dit que les habitants d'Oxyrrinque ne mangent pas le poisson du même nom, que les gens de Syène ne touchent point au pagre, et que les prêtres s'abstiennent de toute espèce de poissons. Le rapport de ces interdits avec le mythe osirien est artificiel, et le détail du phallus non retrouvé reste à expliquer. Il est très probablement visé dans Hérodote, ii, 48, description de phallophorie où les femmes égyptiennes portaient des statuettes ityphalles (d'Osiris) dont le phallus était presque aussi grand que la statue même. Hérodote ne veut pas dire la légende sacrée qui explique cette singularité. Ce qu'il veut taire ne nous instruirait pas plus que ce que dit Plutarque. Car on devine ce que ne veut pas dire Hérodote : le phallus de la statue est si grand parce qu'il ne représente pas un membre naturel, mais celui qu'on dut fabriquer pour reconstituer le corps d'Osiris en son intégrité. Explication artificielle aussi : la statuette ityphalle exprimait naïvement la grande vertu fécondante du dieu. Mais la perte du phallus n'aurait-elle pas été imaginée pour

un fragment du corps, Isis place le débris dans une figure de cire et érige un tombeau à son époux. C'est pour cela que plusieurs villes réclament l'honneur de posséder le tombeau d'Osiris. Mais d'aucuns prétendent qu'un seul tombeau est le vrai et qu'il possède le corps entier, reconstitué avec tous les membres qu'Isis avait rassemblés. « Pour remplacer le membre viril, Isis en a fait une imitation ; c'est ainsi qu'elle a consacré le phallus, dont les Égyptiens ont depuis célébré la fête[1]. » Osiris ayant été définitivement enseveli dans l'immortalité par Isis, son fils Horus le vengea et régna à sa place.

Tous les traits de cette légende ne sont pas également anciens. L'idée dominante ne laisse pas d'être celle qui montre en Osiris le pharaon idéal, souverain de l'Égypte entière, monarque bienfaisant qui étend son pouvoir sur les autres contrées du monde, comme ont fait les Sésostris, les Thoutmès et les Ramsès. Osiris a dû débuter en monarque de moindre envergure. Le mythe d'Osiris à Byblos, si ancien qu'il soit[2], est une véritable

rendre compte de la phallophorie ? Rien n'est moins probable. Le trait mythique semble fort ancien et lié au mythe du démembrement. Or, si le démembrement, correspond, comme on le verra plus loin, à un ancien rite de fécondation des champs par dispersion des membres d'une victime humaine, le phallus enterré (ou jeté à l'eau pour accroître la vertu de celle-ci) ne pouvait se retrouver au bout d'un certain temps, comme les ossements, et il importait d'ailleurs à la fécondation du sol qu'il y fût laissé. Cf. FRAZER, 336.

1. PLUTARQUE, *loc. cit.* Cette fête est celle dont parle Hérodote. Plutarque y revient *De Is.* 12 et 36. Mais il donne deux explications de cette fête dite des Pamylies : il dit d'abord (12) qu'on la célèbre parce qu'Osiris naissant fut confié à un certain Pamylès, de Thèbes, puis (36) que la fête a été instituée par Isis en commémoration du phallus artificiellement restitué. C'est qu'au fond la naissance et la résurrection d'Osiris sont une même chose, le renouveau de la végétation. D'après Hérodote, pour cette fête, chaque Égyptien égorgeait devant sa porte un jeune porc qu'il donnait à emporter au pâtre qui l'avait vendu. Plutarque (8) dit qu'on ne sacrifiait de porc que ce jour-là dans l'année, parce que Typhon (Seth) poursuivait un porc pendant la pleine lune quand il trouva le cercueil d'Osiris. Ainsi le porc aurait été victime spécialement osirienne : le porc aurait été Osiris, comme il était Adonis, comme il était Attis. Cf. FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild* (1912), II, 30-31, BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, 148-149.

2. Indications sur ce point dans MORET, 84, n. 2. Cf. BAUDISSIN, 185-202. Les découvertes récentes confirment ces rapports très anciens de l'Egypte avec Byblos.

interpolation dans le mythe égyptien ; mais il atteste à sa façon un rapport historique entre les cultes d'Osiris et d'Adonis, en même temps qu'une contamination du mythe osirien par celui d'Adonis. Car l'idée du cercueil dans l'arbre, à laquelle on n'a pu arriver du premier coup, s'explique aisément par l'influence du mythe d'Adonis, qui, lui, était dans l'arbre à l'état de fœtus et en était sorti vivant[1], ce qui est plus naturel et convient à un dieu de la végétation. Mais l'adaptation à Osiris du mythe d'Adonis s'est opérée d'autant plus facilement qu'Osiris lui-même, qui paraît avoir été tant de choses, a été aussi fort anciennement, comme Adonis, et avant d'entrer en contact avec lui, un arbre[2], c'est-à-dire un esprit ou un dieu de la végétation. Lorsque le cadavre d'Osiris est ramené de Byblos en Égypte, on se retrouve au même point qu'avant le départ, en présence de Seth meurtrier d'Osiris. La mise en bière de celui-ci a anticipé sur la marche logique du mythe primitif, où Osiris était tué sans doute et démembré d'abord, et ne trouvait un cercueil que pour sa sépulture définitive. Le rôle d'Isis auprès d'Osiris ressemble, à beaucoup d'égards, au rôle religieux des reines auprès des pharaons ; elle est sa sœur, suivant la coutume des dynasties royales[3], où l'on dirait que la légitimité tient plus ou moins à la descendance maternelle, probablement parce que la descendance était ainsi comptée en ligne maternelle chez les anciens Égyptiens[4]. Les éléments essentiels du mythe sont la mort d'Osiris et son démembrement, puis la reconstitution du corps et les rites accomplis sur lui, rites qui sont en même temps ceux de la sépulture et d'une apothéose ; aussi le rôle d'Isis épouse et mère, épouse de l'Osiris qui meurt, mère de l'Osiris qui naît pour remplacer l'Osiris mort, à savoir Horus ; enfin le rapport d'Isis et d'Osiris avec l'agriculture. C'est aux rites qu'il faut demander comment ce dernier point se relie aux deux premiers.

1. Cf. Baudissin, 173 ; Frazer, 191 ; art. *Adonis*, dans Roscher, I, 70.
2. Frazer, 339.
3. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, 51, 271.
4. Frazer, 398.

Ces rites, par malheur, ne sont connus que très imparfaitement[1]. Les égyptologues signalent une « fête de couper la gerbe ». On nous dit que « le roi rappelait la mort d'Osiris, dieu de la végétation, en coupant de sa faucille une gerbe, et en immolant un taureau blanc, consacré à Min, dieu de l'énergie fécondante ». On sait par ailleurs qu'Osiris est « la grande victime », le taureau du sacrifice. Sur un sarcophage du moyen empire, un défunt dit : « Je suis Osiris..., je suis Neprà (le dieu du blé) coupé ». Dans la même saison de la moisson, une fête de la « grande sortie », ou procession funèbre, est attestée, pour le temps de la XII[e] dynastie, à Abydos : une procession conduite par le dieu-chien Anubis, s'en allait, portant une barque, au bord du fleuve, à l'endroit où gisait le corps d'Osiris, c'est-à-dire son simulacre (qui est ici supposé entier) ; un groupe ennemi, les partisans de Seth, voulaient empêcher les amis d'Osiris de prendre son corps dans la barque ; une bataille s'ensuivait, qui se terminait par le triomphe des amis d'Osiris ; mais Horus continuait de poursuivre ses ennemis pendant qu'on allait au lieu dit Ropeker célébrer les funérailles, au terme desquelles une statue parée se substituait au simulacre du cadavre ; et la fête s'achevait en un retour triomphal du dieu ressuscité[2]. Ces combats liturgiques paraissent avoir été célébrés en plusieurs endroits et n'étaient pas qu'un jeu. Hérodote en parle, parce qu'ils étaient publics, et tout en se défendant de dire le mythe qui y correspond ; il en signale à Busiris, pour la grande fête d'Isis, où des milliers d'hommes et de femmes se battaient ensemble pour Osiris, pendant que le taureau du sacrifice brûlait sur l'autel[3] ; il a vu une bataille semblable à Papremis pour la fête

1. Voir à ce sujet Moret, *Mystères*, 6-9.

2. Texte traduit dans Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I, 297-300, inscription du prêtre Ikhernofret (Igernefrit dans Moret). Ce prêtre tenait dans la fête le rôle d'Horus « quand il alla venger son père ».

3. Hérodote, II, 40. C'était « la plus grande fête » d'Isis. On sacrifiait et on se battait à jeun. Quand on s'était bien battu, la victime étant consumée, on mangeait les morceaux qu'on avait détournés avant de la mettre sur l'autel. Ce rite de communion sacrificielle dans une cérémonie populaire, et dans le

d'Horus, dont la statue, préalablement enlevée du temple, y rentrait après un combat violent où l'on écrasait les opposants ; il s'agit évidemment de procurer l'avènement d'Horus[1]. On ne peut guère douter que ces joutes n'aient été originairement, en Égypte comme ailleurs, des rites de saison, et ici des rites agraires, ce qui confirme, au moins en général, le caractère agraire et saisonnier du culte d'Osiris.

La fête d'Abydos, si ancienne qu'elle soit relativement, présente un caractère de modernité en ce que le corps d'Osiris y est retrouvé intact, et que les rites de la sépulture en devaient être simplifiés d'autant. Elle ne laisse pas d'avoir son intérêt, parce qu'on y voit le meurtre, l'ensevelissement et la résurrection du dieu se suivre d'aussi près, et même de plus près encore que la mort, le deuil et la résurrection d'Attis ; mais ici ce n'est pas la résurrection, la fête du renouveau, qui attire auprès d'elle la commémoration du deuil ; c'est la fête de la moisson, la commémoration de la mort d'Osiris, qui attire à elle la fête de la résurrection, et d'autant plus facilement que les rites égyptiens de la sépulture étaient des rites de résurrection. Ailleurs, en Égypte même, le cas contraire se produit, la fête du renouveau y ayant plus d'importance. Analogue et peut-être identique à la fête de Busiris, dont Hérodote a été témoin, est celle de « l'érection du *dad* », qu'on célébrait, au temps d'Aménophis III, en l'honneur d'Osiris, à Bouto[2]. Un

culte d'Isis, est d'autant plus à noter qu'il est difficile d'en trouver de semblables dans le service officiel des temples.

1. Hérodote, II, 63. C'était « un violent combat à coups de bâton », où « mainte tête devait être brisée » : cependant les Égyptiens disaient que « personne jamais n'avait été tué » en cette occasion. Il fallait bien qu'on le crût pour se risquer dans une bagarre qui était censée d'ailleurs importer au bien commun.

2. Les égyptologues se demandent (Moret, 10) si le *dad*, qui a l'apparence d'un « pilier à quatre chapiteaux », représenterait « quatre colonnes vues l'une derrière l'autre selon les règles de la perspective égyptienne, ou peut-être un tronc d'arbre ébranché » qui aurait pris « par stylisation » la forme du pilier en question. Mais quelle pourrait bien être la signification religieuse d'une « perspective » de quatre colonnes ? Comment cette « perspective » pourrait-elle s'identifier à Osiris ? N'est-on pas plutôt en présence d'une cérémonie plus an-

pilier de bois, représentant sans doute Osiris-arbre, était couché à terre pour figurer le dieu mort ; on le redresse pour figurer le dieu ressuscité, pendant qu'à côté les gens du lieu se battent ; et un peu plus loin des hommes qui conduisent des bœufs attelés représentent une scène d'agriculture. La place de cette fête n'était pas au temps de la moisson, mais plutôt à celui des semailles. Ici Osiris n'est pas spécialement l'esprit du grain, mais plutôt celui de la végétation, qui aura été plus tard spécialisé dans le grain. Le trait d'Osiris-arbre sera particulièrement significatif, si l'on admet que Busiris est le lieu d'origine du culte d'Osiris[1].

Parmi les fêtes d'Osiris, les plus importantes étaient celles qui, au temps des Ptolémées, se célébraient au commencement de l'hiver, du 12 au 30 choïak (novembre), dans seize grandes villes de l'Égypte[2]. Le point de départ était la mort du dieu, comme plus haut dans la fête d'Abydos ; on représentait le démembrement du cadavre et la dispersion des morceaux, puis Isis partait « en quête », accompagnée de son fils Horus, de Thot et d'Anubis ; elle « cherchait » partout avec eux en se lamentant, jusqu'à ce qu'elle eût « trouvé ». La « recherche » et la « découverte » étaient les moments importants de ces fêtes ; ils sont restés tels dans le culte isiaque en dehors de l'Egypte[3]. Les dieux, c'est-à-dire les prêtres et prêtresses qui assumaient

cienne que les temples à colonnes ? Maspero, I, 130, voit dans le *dad* quatre colonnes superposées, et il rapporte l'opinion des théologiens qui disaient que le *dad* était l'épine dorsale d'Osiris. L'indication n'est point à dédaigner. A en juger d'après l'image que reproduit Moret, le *dad* n'était pas un objet très lourd : on le relève, sans y toucher, avec deux cordes dont l'une est, pour la forme sans doute, tenue par le roi en personne, et l'autre par trois individus ; un seul, par derrière, suffit à empêcher le *dad* de dévier à droite ou à gauche pendant qu'on le relève. Ce devait être un fût de bois (Meyer, *Geschichte der Altertums*, I, ii, 70), et l'on songe au pin d'Attis.

1. Maspero, *loc. cit.*

2. Moret, *Rois et dieux*, 87-93, d'après Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes*, II-V. Plutarque, *De Is.* 39, place des fêtes semblables au mois d'athyr. Sur cette divergence, voir Frazer, 325-329. Selon *De Is.* 13, c'est le 17 athyr qu'Osiris avait été mis à mort et jeté au fleuve par Seth.

3. Erman, 270.

les rôles divins, reconstituaient ensuite le corps d'Osiris. C'étaient des images nouvelles qu'on moulait pour la circonstance, comme nous avons vu plus haut, à Abydos, substituer un autre simulacre à celui de son cadavre. Les images étaient fabriquées en terre mélangée de blé, de parfums et onguents précieux. La statue étant façonnée et revêtue de son linceul, Isis et Nephthys sa sœur, comme les pleureuses des funérailles, appelaient Osiris, le suppliant de revenir habiter sa forme reconstituée. Chose assez surprenante, la résurrection du dieu, dont la préoccupation est constante, apparaît peu dans les rites, où elle semble avoir été surtout figurée par la germination du grain dans la statue de terre, dûment arrosée et placée sous les sycomores sacrés qui sont les arbres de Nouit, mère d'Osiris.

Mais à côté de cette renaissance végétale, où sans doute apparaît nettement le caractère essentiel et primitif du dieu, et aussi celui de la fête, comme fête des semailles, il y avait, au moins dans les rites quotidiens des mêmes temples où se célébraient les grandes fêtes annuelles qui étaient en rapport avec le cours de la végétation, une renaissance humaine, royale et divine, qui accuse un autre aspect du caractère d'Osiris[1]. Le rituel funéraire s'y retrouve entier, tout en étant ramené aux proportions d'un service journalier ; chacune des douze heures du jour et de la nuit, qui est une heure de garde autour d'Osiris pour un groupe déterminé de divinités, forme un petit drame funèbre suivi de résurrection. Lamentations d'Isis et de Nephthys, rôles actifs d'Horus, Anubis et Thot ; apport de l'eau du Nil (qui est l'eau de l'océan primordial), d'où sont nés les dieux, d'où est sorti le monde (originairement c'est l'eau du Nil sans laquelle il n'y aurait pas de moisson), et d'où maintenant renaît Osiris. On reconstitue le corps démembré d'Osiris et l'on rend au dieu l'usage de ses membres par des onctions, passes et attouchements magiques (tels qu'ils se pratiquaient sur les momies et les statues funéraires). On ressuscite Osiris d'une autre ma-

1. Moret, *Mystères*, 17-34.

nière encore en le faisant passer dans la peau d'une victime (comme les morts y passent ou sont censés y passer), souvent dans celle d'une vache, qui, dans ce cas, est la vache céleste, Nouit, mère d'Osiris (on a vu plus haut Osiris mourir taureau à la moisson ; il pouvait bien renaître dans le corps d'une vache ; mais ici c'est un dieu mort en homme qui renaît dieu en passant par le sein de la vache divine) ; Anubis lui-même passait dans la peau pour le compte d'Osiris (comme un substitut y passait pour le mort dans les funérailles)[1]. C'est ainsi qu'Osiris, toujours mourant, était toujours ressuscitant : il est l'esprit de la végétation qui meurt et ressuscite annuellement ; il est le roi divin qu'on tue, démembre, reconstitue dans l'intégrité de son corps, et qu'on ressuscite pour l'immortalité.

Ce mythe et ce rituel ne peuvent guère s'expliquer que par un rapport initial entre le dieu et le roi, les rites agraires et la fonction royale, les sacrifices pour le bien des récoltes et les funérailles du prince[2]. Si Osiris, esprit de la végétation et du grain, est censé avoir été démembré par Seth et reconstitué par Isis, c'est parce que, en des temps fort anciens, les membres du chef étaient réellement dispersés en divers lieux, puis recueillis au bout d'un certain temps pour la sépulture définitive ; et ce sont ces débris du chef qu'on a recueillis dans la peau afin de ranimer le mort. Ceci n'est point une pure hypothèse, car le mode de sépulture dont il s'agit, par rassemblement d'os préalablement disloqués, semble avoir été pratiqué en Égypte aux temps préhistoriques[3]. Et il n'y a pas à dire que

1. Moret, 34-66, étudie longuement ce rite du passage par la peau. Comparer ce que raconte Hérodote, II, 129-132, de la génisse en bois doré dans laquelle Mycérinus aurait enseveli sa fille. Cette vache dorée doit, d'ailleurs, être « le bœuf d'or » dont parle Plutarque, *De Is.* 39, et qui représente Isis.

2. Cf. Frazer, 330-338.

3. Cf. Meyer, 57. Moret, *Mystères*, 35 : « Au début des temps historiques, la présence dans les nécropoles de cadavres mis en morceaux par imitation des rites osiriens, prouve », etc. Ces cadavres prouvent que le rite et le mythe osiriens se sont fondés sur une coutume réelle qui n'avait pas originairement pour unique raison d'être la conservation du mort. Nous avons une sépulture en deux temps distincts et distants : premièrement, démembrement et dispersion ; plus tard, rassemblement et sépulture définitive.

le rite funéraire serait une imitation du mythe osirien ; car, dans cette hypothèse, le mythe resterait sans explication ; le mythe, au contraire, suppose un rite dont il est le commentaire plus ou moins exact. Le sort fait à Osiris est celui qui était fait aux petits rois de l'ancien temps, qui étaient, comme Osiris, investis de pouvoirs divins, et qui présidaient en Égypte, comme on le constate un peu partout, dans les commencements de la civilisation, aux rites de saison, prêtres magiciens en même temps que chefs, maîtres et parfois victimes des sacrifices.

Le thème du rite et du mythe osirien paraît bien être, comme on l'a suggéré, celui d'un sacrifice agraire dont la victime était un homme incarnant l'esprit de la végétation, un Osiris vivant, tué en fin de saison, non point pour imiter le trépas de la végétation, mais pour prévenir l'anéantissement complet de celle-ci, pour en ménager la renaissance par le traitement fait à la victime où s'était concentrée sa vertu. Car c'est à raison de la vertu qui réside dans la victime qu'on disperse ses débris un peu partout, qu'on en veut pénétrer la terre et l'eau[1] ; au moment des semailles, on voudra recueillir les débris pour pratiquer sur ces reliques les rites efficaces du renouveau ; on ne retrouvera guère que des ossements ; pour ranimer l'esprit on les mettra dans la peau de la vache, et l'esprit ne manquera pas de renaître, le grain ne manquera pas de pousser. Il peut nous sembler qu'une victime humaine quelconque aurait pu être consacrée Osiris ; mais les ancêtres des Égyptiens n'en jugeaient probablement pas ainsi, puisque la façon de traiter l'homme-Osiris est proprement le rituel des funérailles royales. Le roi lui-même jouait le rôle d'Osiris ; c'est en lui qu'Osiris mourait et dans ses débris qu'il ressuscitait. A mesure qu'on s'éloigna de la barbarie primitive, la puissance royale grandit, et le roi osirien put se sous-

1. Quelqu'un aura sans doute conjecturé que le miracle d'Ex. vii, 19-21, le changement des eaux en sang, doit être en rapport non seulement avec le phénomène du Nil rouge, au temps de la crue, le 15 juillet (Maspero, I, 23), mais avec un mythe de la coloration des eaux par le sang d'Osiris. Cf. Firmicus Maternus, 2 : « Hanc aquam (l'eau du Nil) quam colis,... certe funestus regis tui sanguis immaculat. »

traire personnellement à l'immolation ; le sacrifice ne se fit plus que par substitution ou par simulacre ; les croyances d'ailleurs allaient aussi se spiritualisant, et Osiris devenu dieu tendait à jouir d'une immortalité plus ou moins indépendante du sort annuel de la végétation et du grain ; il devenait perpétuellement vivant en tant que roi des morts, et son substitut terrestre, le pharaon, était un Horus qui désormais était dispensé de mourir effectivement en Osiris[1].

1. Flinders Petrie, *Religion of ancient Egypt* (Londres, 1908), 40, suppose que le roi était immolé périodiquement, tous les trente ans (?), et que là serait l'origine de la fête *sed*, dont il sera parlé plus loin. L'on n'a point à discuter ici les différentes hypothèses qui ont été faites sur le caractère primitif d'Osiris. Déjà Plutarque apporte des opinions diverses, qui toutes ont eu leur part ou leur heure de vérité. Il dit (*De Is.* 8) que les cérémonies égyptiennes se justifient, selon les cas, « par des raisons de morale et d'utilité », ou « par d'intéressants souvenirs d'histoire, ou par les phénomènes de la nature. » Il connaît des gens (22) qui disent que les légendes et les rites ont été inventés pour commémorer les actions et le sort de certains princes que leur vertu et leur puissance avaient fait regarder comme des dieux et qui subirent les plus grandes infortunes. — Plutarque écarte cette opinion évhémériste comme dangereuse pour la religion. Et elle est fausse si on la prend à la lettre : elle est vraie en ce sens que le mythe et le rite reflètent la condition et le sort des plus anciens rois de l'Égypte. — Les prêtres égyptiens (32-33) disaient qu'Osiris était le Nil, Isis la terre, Typhon (Seth) la mer. En réalité, du point de vue égyptien, le principe du renouveau dans la nature semblait être dans l'eau du Nil autant que dans les germes des plantes ; Isis personnifie la terre féconde ; mais Seth personnifie plutôt la sécheresse (39). L'interdiction (35), faite aux fidèles d'Osiris, de détruire un arbre fruitier ou d'obstruer une source, est très significative. On associait aussi (41) Seth au soleil, Osiris à la lune : et Seth est bien, en un sens, le soleil brûlant et desséchant ; quant à la lune, si elle est Osiris (cf. *supr.* p. 127, n. 1) en tant qu'elle est censée « favoriser la génération des animaux et des plantes », c'est peut-être moins parce que « sa lumière est principe d'humidité et de fécondité », que parce qu'elle semblait régler les temps, marquer la croissance et la décroissance des choses, et qu'on réglait réellement sur son cours les travaux agricoles et les rites qui s'y rapportaient (cf. Frazer, 359-368). Une seule hypothèse est tout à fait fragile, c'est celle de Plutarque lui-même (25), quand il voit dans le mythe osirien les aventures de génies ou démons qui ne furent ni dieux ni hommes ; encore a-t-elle ceci de vrai, que les dieux représentent le génie égyptien dans sa nature propre et ses manifestations caractéristiques, ses types favoris. Et la meilleure est celle que Plutarque (65) dit être à la fois ridicule et populaire : c'est celle qui consiste à tout rapporter « aux variations des saisons, à la production des fruits, aux semailles et au labourage : Osiris enseveli serait le grain qu'on sème en l'enterrant : les germes qui poussent seraient Osiris ressuscité ; la naissance d'Harpocrate au solstice d'hiver serait la naissance des plantes, et pour ce motif on offrirait alors à ce dieu les premières fèves », etc.

Tel semble avoir été le point de départ du culte osirien, du rituel funéraire et des cérémonies qui procurent aux défunts une survivance après leur mort. On n'a peut-être pas remarqué suffisamment combien sont restées précaires les conditions de cette survivance tant que l'Égypte n'a pas subi l'influence de l'hellénisme. Il semble non seulement que les dieux n'ont jamais pu, dans la foi commune, s'élever au degré de transcendance qui aurait rendu les oblations inutiles à l'entretien de leur existence perpétuelle, mais qu'ils n'échappent à la mort complète, comme les hommes, que par la vertu de ces oblations régulièrement fournies. Chétive immortalité, qui ne saurait guère être le type de la croyance hellénique à la transcendance du divin et à l'immortalité des âmes. Pendant de longs siècles l'immortalité des hommes chez les Égyptiens n'a été qu'une survivance perpétuellement achetée par les oblations et la répétition du rituel funéraire. Une large part de fiction liturgique existe dans la mort et la résurrection quotidiennes des dieux et des hommes défunts ; mais cette fiction même atteste et elle a entretenu une notion assez rudimentaire et peu nette de l'immortalité. On croyait ferme à l'existence des dieux et à la survivance des morts ; les Égyptiens ont été, parmi les peuples de l'antiquité, un des plus religieux ; mais leur conception de l'immortalité, si variées d'ailleurs qu'en aient été les formes, n'est pas la plus sublime qu'on puisse rêver.

Le genre d'immortalité que donnaient les rites osiriens, et dont les rois ont été les premiers à bénéficier, s'étendit avec le temps à un plus grand nombre de personnes par manière de concession, puisque les rites n'ont leur sens plein que pour les funérailles d'un roi divin. Ce fut comme une initiation de morts qui ne recevaient qu'après cette vie un moyen d'immortalité. Une anticipation de ce privilège a existé dès la plus haute antiquité dans la personne du pharaon. Dans son intronisation et dans le culte qui le concerne comme roi divin, le pharaon, comme tous les dieux, participe aux rites osiriens ; mais dans cette participation, pour lui comme pour les dieux,

il y a une part de convention qui ne saurait être primitive ; le pharaon à son avènement est un Osiris jeune, c'est-à-dire un Horus qui prend possession de son trône ; normalement il n'est Osiris mort qu'au terme de sa carrière ou de son mandat royal. Or, il existait une fête, dite *sed*, pour le renouvellement de la royauté, où le pharaon trônait en Osiris ressuscité, où il était consacré comme tel, non pas, à ce qu'il semble, sans accompagnement de sacrifice humain, dans les anciens temps[1]. Il n'est pas impossible que cette cérémonie se soit substituée à l'antique sacrifice de la personne royale, le prince mourant sans mourir, mystiquement ou par procuration dans une autre victime, et devenant, sans quitter ce monde, Osiris ressuscité. Au fond, cette cérémonie est une consécration nouvelle pour la prolongation des jours du roi ; elle n'empêchera pas qu'on soumette sa dépouille mortelle aux rites osiriens pour les funérailles, et c'est toujours ce mode de sépulture qui reste la condition indispensable de son avenir éternel.

Toutefois l'anticipation des rites osiriens sur la personne du pharaon vivant ne laisse pas d'être un fait considérable, parce que ce sera pareillement l'anticipation de ces rites sur le fidèle qui constituera l'initiation aux mystères d'Isis et le gage de l'immortalité donné aux initiés. C'étaient des rites efficaces de vie, que l'on disait maintenant efficaces d'immortalité. Il paraît que l'anticipation des rites osiriens sur un vivant n'a pas existé dans l'antiquité que pour le pharaon, et que, d'assez bonne heure, d'autres personnages, par faveur exceptionnelle, y ont été admis[2]. Eux aussi, de leur vivant, renaissaient dans la peau et

1. Cf. Moret, *Mystères*, 66-89 ; *Royauté pharaonique*, 235-273 (où est contestée la périodicité trentenaire, et où l'on semble dériver du rituel des dieux une fête dont le rapport originel est plutôt avec la personne du roi) ; Frazer, 381. Cf. *supr.* 119, ce qui est dit touchant la réitération du taurobole.

2. Moret, *Mystères*, 90-96. Du reste, il en va de même pour la conception de l'immortalité sidérale qui s'est développée dans les cultes orientaux. « Les rites employés d'abord pour assurer aux rois l'immortalité et les égaler aux dieux ont peu à peu été étendus, par une sorte de privilège, aux personnages importants de l'Etat, et c'est beaucoup plus tard qu'ils finissent par être appliqués à tous les morts. » Cumont, *Religions orientales*, 266, n. 91.

avaient part à la béatitude auprès d'Osiris. C'est là-dessus que se seront greffés les mystères des temps gréco-romains. Mais il peut être risqué de parler de mystères proprement dits et d'initiation, surtout de degrés d'initiation, avant cette époque. Ni l'immortalité n'a l'ampleur et la précision qu'elle aura dans les mystères, ni les rites anticipés sur le vivant n'apparaissent comme la condition indispensable et suffisante du bonheur après cette vie dans la société d'Osiris.

C'est aussi avec les plus grandes réserves qu'il convient, avant les mystères, de traiter Osiris en dieu sauveur. Sauveur, il ne l'est pas plus, en intention, que ne le furent originairement Dionysos et Attis. Comme eux, il est la personnification des rites efficaces, sources de vertu magique, de vie naturelle (selon notre manière de penser), qui ont été peu à peu interprétés en principe de vie bienheureuse dans l'au-delà. Le sacrifice d'Osiris est indéfiniment répété, mais Osiris n'a pas plus l'initiative de la répétition qu'il n'a eu celle du sacrifice primordial. Il la subit, il accepte de mourir et de ressusciter en autrui : on ne peut pas dire qu'il l'ait voulu, qu'il le veuille. Et ce fut là une condition d'infériorité pour les mystères païens à l'égard du mystère chrétien. Leurs origines ne permettaient pas de présenter leurs dieux comme ayant volontairement cherché la mort pour le salut des hommes, les dieux mêmes n'ayant dû leur propre salut qu'à des rites institués par d'autres dieux, et dont ils avaient les premiers profité. Osiris peut bien être « la grande victime », celui dont le « cœur est en tous les sacrifices », dont, en un sens, « on mange la chair » dans toutes les oblations sacrées[1]. Tout cela ne constitue encore qu'une magie divine au-dessus de laquelle plane seulement le type idéal du souverain bienfaisant et civilisateur qui a donné aux hommes les fruits de la terre. La matière n'en était pas moins facile et riche à exploiter en mystère. C'est pourquoi les Ptolémées l'utilisèrent ainsi, faisant du culte hellénisé d'Isis et d'Osiris une religion qui fût

1. Textes cités dans Moret, *Rois et dieux*, 106.

acceptable aussi bien pour les Grecs que pour les Égyptiens. Le développement qu'avait pris dès longtemps l'idée du jugement des morts donnait à la foi osirienne un caractère moral ; les précisions circonstanciées que cette foi possédait sur l'autre monde lui donnaient consistance. Il n'y avait guère qu'à relever la notion des dieux, élargir et spiritualiser celle de l'immortalité, interpréter les rites en garantie de salut pour ceux, Égyptiens ou non, à qui on les appliquerait par manière d'initiation au service du bon Osiris et de la grande Isis.

II

Isis, nous dit Plutarque, « après avoir comprimé et étouffé la folie et la rage de Typhon, ne voulut pas que les combats qu'elle avait soutenus, les courses multipliées, les nombreux traits de sa sagesse et de son courage tombassent dans l'oubli et le silence. Elle institua donc des initiations très saintes où seraient représentées par des images, des allégories et des scènes figurées, les souffrances de jadis[1], en leçon de piété et d'encouragement pour les hommes et les femmes qu'attendraient les mêmes épreuves[2] ». Ainsi donc Isis n'a pas seulement pratiqué la première sur Osiris et institué par là les rites de la sépulture ; on veut maintenant que, comme Déméter à Éleusis, elle ait institué un mystère, des rites d'initiation[3]. Mais Plutarque interprète l'institution au point de vue de sa philosophie morale, assez superficiellement et inexactement. On dirait que les rites n'auraient été qu'une représentation à moitié allégorique de l'ancienne légende, et qui tendait simplement, en signifiant des vérités générales[4], à inspirer du courage aux gens que guetterait

1. εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων.
2. *De Is.* 27.
3. Cf. *supr.* p. 122, n. 2.
4. Cette tendance intellectualiste s'affirme dès le commencement du traité. Ainsi, 2 : « C'est aspirer à la condition divine que d'aspirer à la vérité, surtout en ce qui regarde les dieux. Ce genre d'études et de recherches est une sorte d'initiation, une initiation meilleure que toutes les purifications et tous les sacer-

l'adversité. Cependant les mystères d'Isis étaient une religion ; ce qu'Isis offrait à ses fidèles était une promesse d'immortalité bienheureuse, et les rites étaient pour assurer l'effet de la promesse en associant l'initié à la passion d'Osiris et à sa résurrection. Les renseignements que fournit Apulée, au livre XI de ses *Métamorphoses*, ne laissent pas place au moindre doute.

On peut apprendre là que, de toutes les religions anciennes, autant qu'elles nous sont connues, les mystères d'Isis ont chance d'être celle qui, avant le christianisme, a le mieux donné à la religion le caractère de la dévotion. Dans les temples[1], où se voient les images divines, et que dessert un clergé nombreux, prêtres et prêtresses, sous la direction d'un grand-prêtre, on célèbre trois offices par jour, dès le matin, vers deux heures de l'après-midi, et le soir ; selon la vieille tradition du culte égyptien, on traite la statue d'Isis comme une personne vivante, lui parlant, faisant sa toilette[2] ; les rites étaient variés ; on était

doces. Elle est, en outre, parfaitement agréée de la déesse (Isis)... Grâce à un régime constamment modéré, à l'abstinence de beaucoup de mets et des plaisirs de l'amour, elle amortit en ceux (qui se consacrent à son culte) l'emportement des passions et la sensualité. Elle les accoutume à persévérer, exempts de mollesse, en une sainte adoration. Ils n'ont plus qu'un désir, la connaissance de l'Etre premier, souverain, qui est pure intelligence, qui vit avec la déesse, qui vit en elle : et Isis invite à le chercher auprès d'elle... 3. Le véritable Isiaque est celui qui, ayant reçu par la voie normale de la tradition ce qui s'enseigne et se pratique à l'égard de ces divinités, soumet les saintes doctrines à l'examen de sa raison, et s'étudie à en creuser la vérité... 11. Tout en pratiquant et observant les prescriptions du rituel, soyez convaincue (chère Cléa) que ce qui est le plus agréable aux dieux est que l'on ait sur eux des idées vraies, et que nul sacrifice, nulle offrande ne saurait leur plaire davantage. » Poussé à ce degré, l'intellectualisme ne pouvait être le fait que de certains adeptes très instruits, et c'est du rationalisme. Ce ne pouvait être la foi commune des mystères, et ce n'est pas une religion. Toutefois un peu partout se rencontre, associée à un réalisme mystique dont Plutarque s'est fort dégagé, l'idée de la vérité absolue, d'une haute sagesse qui est au fond du mystère. On va le voir dans Apulée. On peut le voir dans I Cor. II, 6-16, chez un théoricien du mystère chrétien.

1. Sur le Sérapéum et les temples d'Isis, voir Moret, *Rois et dieux*, 169-173. Ce n'est pas pour rien que ces édifices se distinguent « essentiellement des temples pharaoniques par l'importance des locaux à l'usage des prêtres et des fidèles ». A une autre économie des constructions correspond une autre économie de la religion.

2. Cf. Moret, 173-182.

avec la déesse, on la contemplait ; elle était bonne et familière à ses fidèles ; elle était vraiment pour eux la Mère divine, à qui l'on pouvait, à qui l'on devait se donner, qui savait inspirer la confiance et la récompenser. « Souviens-toi », dit-elle à Lucius dans Apulée, quand elle lui apparaît en songe pour le ramener à la condition humaine et le sauver, « souviens-toi que ce qui te reste de vie m'appartient jusqu'à ton dernier soupir... En échange, tu vivras heureux, tu vivras glorieux sous ma tutelle ; et quand, ayant parcouru la durée de tes jours, tu descendras dans les enfers,... là encore... tu me trouveras, propice à tes prières assidues. Que si tu honores d'hommages constants, de services religieux, d'exactes observances, notre divinité, sache qu'il n'appartient qu'à moi de prolonger tes jours au delà du terme fixé à ton destin[1]. »

Isis est bien plus savante qu'au temps où elle cherchait les débris d'Osiris dans les marais du Delta, ou même à Byblos chez le roi Malcandre. Elle parle du destin avec l'aisance d'un philosophe grec instruit par les Chaldéens de l'influence des astres sur les affaires du monde terrestre ; mais elle a su s'élever au-dessus du péril que l'idée de la fatalité faisait courir à son pouvoir ; elle s'est maintenue, divinité vivante, au-dessus du destin. Son royaume dans le monde invisible, son action même dans celui-ci ne sont pas soumis à la contrainte du sort[2]. Il y a plus, Isis, au moins pour ceux de ses fidèles qui ont de la philosophie, est la puissance suprême qui sous divers noms est adorée en divers lieux, et l'on pourrait même croire qu'elle est la divinité unique et universelle, si auprès d'elle Sérapis-Osiris ne montait

1. « Plane memineris... mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata (cf. Act. xxvi, 15-16)... Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus : et quum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque... me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem, Stygiisque penetralibus regnantem, tibi propitiam frequens adorabis. Quod si sedulis obsequiis et religiosis ministeriis, et tenacibus castimoniis nomen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia, vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. »

2. Cf. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (Londres, 1912), 160, 182.

aussi haut sans se confondre avec elle. « Me voici, Lucius, touchée par tes prières », — dit-elle au malheureux qui, dans sa détresse, et s'adressant à la lune, avait invoqué la Reine du ciel, — « moi, nature mère des choses, maîtresse de tous les éléments, souche initiale des siècles, la plus haute des divinités, reine des Mânes, la première entre les êtres célestes, forme universelle des dieux et des déesses ; c'est moi qui à mon gré gouverne les hauteurs lumineuses des cieux, les brises salubres de la mer, le silence désolé des enfers. C'est moi l'unique divinité qui sous des formes multiples, des rites divers, de nombreux noms, est adorée de tout l'univers. Les antiques Phrygiens m'appellent la Mère divine de Pessinonte ; les autochthones de l'Attique, Minerve Cécropienne ; les insulaires de Chypre, Vénus de Paphos ; les Crétois tireurs de flèches, Diane Dictynne ; les Siciliens trilingues, Proserpine Stygienne ; les Éleusiniens, la vieille déesse Cérès ; les uns me nomment Junon, les autres Bellone, ceux-ci Hécate, ceux-là Rhamnusie ; et ceux que le dieu Soleil en naissant éclaire de ses premiers rayons, Éthiopiens, gens de l'Ariane, Égyptiens pourvus de la science antique, m'honorant de mon propre culte, m'appellent de mon vrai nom la reine Isis.[1] »

Déclaration solennelle et qui montre bien qu'il ne faut pas trop juger d'un culte par les spéculations de ses docteurs. Car Isis continue son discours en donnant des instructions à Lucius touchant la fête qui sera célébrée en son honneur le lendemain, la façon dont il pourra profiter de cette procession pour recouvrer la forme humaine, et les obligations morales qui marchent

1. « En adsum, tuis commota, Luci, precibus, rerum natura parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum... Me primigenii Phryges Pessinunticam nominant deum matrem... priscaque doctrina pollentes Aegyptii, cerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem. » Apulée rejoint à la fois Plutarque (*supr.* p. 139, n. 4) et l'inscription citée p. 122, n. 2. Sa rhétorique s'étend sur un thème à lui fourni, et qui était dans la manière de l'inscription : « Je suis », etc. La prière (à la fin du livre) que Lucius adresse à Isis avant de quitter Corinthe se présente dans les mêmes conditions, mais c'est le fidèle qui parle à la déesse : « Tu quidem sancta, et humani generis sospitatrix perpetua », etc.

de pair avec les bienfaits temporels et éternels que lui promet la déesse. Ce qui compte pour la foi, pour la religion, pour la vie pratique, ce n'est pas la litanie métaphysique où Isis paraît d'abord se complaire, c'est la promesse de l'immortalité, c'est le service de la déesse, c'est le régime de vie isiaque[1]. Les vieux interdits de la religion égyptienne se sont mués en discipline morale[2]. Isis, qui jadis était la mère, qui fut l'épouse en deuil, mais qui resta longtemps une divinité peu sévère sur l'article de la chasteté, apparaît entourée d'une auréole de sainteté parfaite[3]. Par un contraste qui ne doit pas être involontaire, mais qui n'en reste pas moins d'un goût douteux, les *Métamorphoses* d'Apulée, où l'auteur a semé à pleines mains l'obscénité, s'achèvent en une vision de pureté autant que de piété. Les fidèles d'Isis forment une « milice sainte, qui se soumet volontairement au joug du service », et qui acquiert « dans ce service même la conscience de la liberté[4] ». Le Paul des Épitres ne dira pas mieux : peut-être même sa théologie l'empêchera-t-elle de dire ces choses avec autant de finesse phychologique et de justesse[5]. Cette mère de la grâce divine, de la bonté, de la pureté, n'est

1. Texte cité *supr.* p. 141, n. 1.

2. Cf. *supr.* p. 139, n. 4.

3. Elle reste le type de l'épouse et de la mère. On lui fait dire dans l'inscription déjà citée (p. 122, n. 2) :

> ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα.
> ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέταξα.
> ἐγὼ ὑπὸ τέκνων γονεῖς φιλοστοργεῖσθαι ἐνομοθέτησα.....
> ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπ' ἀνδρῶν ἠνάγκασα....
> ἐγὼ συγγραφὰς γαμικὰς εὗρα.

4. Dans le discours du prêtre à Lucius redevenu homme : « Nam in eos quorum sibi vitas servitium deae nostrae majestas vindicavit non habet locum casus infestus (cf. *supr.* p. 141, n. 1)... Da nomen huic sanctae militiae, cujus non olim sacramento etiam rogabaris (la sainte milice dont Isis lui a recommandé de contracter l'engagement sacré, où elle a proposé de l'enrôler par l'initiation), teque jam nunc obsequio religionis nostrae dedica, ministerii jugum subi voluntarium. Nam, cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis. » Comparer le « joug » du Christ, dans MATTH. XI, 29-30. Sur la *militia* et le *sacramentum*, cf. REITZENSTEIN, *Hellen. Mysterienreligionen*[1], 66-72. CUMONT, 207, nn. 5-7.

5. Cf. GAL. IV, 31-V, 2, 13 ; ROM. I, 1 ; VI, 18.

pas moins loin de la vieille Isis que la déesse unique et universelle ; comme la grande Mère de Phrygie, elle a précédé dans l'adoration du monde méditerranéen la Vierge Marie, et par conséquent elle ne lui doit rien ; mais elle lui a préparé les voies. En morale comme en théologie, « les mystères égyptiens ont suivi le progrès général des idées plus qu'ils ne l'ont dirigé[1] » ; mais enfin ils l'ont suivi, et mieux que les mystères de Cybèle et d'Attis, qui n'ont pu, malgré eux, s'empêcher d'y entrer.

Apulée nous transporte dans un monde de visions et de révélations fort analogue à celui du christianisme primitif. Point à noter, on entre chez Isis par vocation spéciale et appel de la déesse. La vocation d'Apulée est une sorte de conversion produite par un songe. Sans doute il ne faut pas trop le prendre au mot ; ce qu'il nous raconte n'est pas lettre d'histoire, puisque c'est en âne que Lucius reçoit la révélation qui lui permettra de devenir homme. Mais, abstraction faite de ce détail purement symbolique, le reste a au moins une valeur représentative d'un état d'esprit et d'opinion, de la mentalité des gens qui fréquentaient les mystères, spécialement les mystères d'Isis. Apulée aurait pu dire, empruntant le langage de Paul[2] : « Quand il a plu à celle qui m'avait prédestiné à son service, de se manifester à moi, elle m'a révélé son nom, et je n'ai pas résisté à son appel. » Le récit de la vocation ou de la conversion de saint Paul dans les Actes[3], artificiel ou non, et à quelque degré qu'il le soit, est conçu, dans ses lignes générales, d'après le même type que la vocation d'Apulée. Car Lucius n'est pas seul favorisé des communications d'Isis, la déesse avertit en même temps le prêtre qui devra le recevoir et l'instruire[4], comme le Christ avertit Ananie de recevoir Paul, à qui il vient d'apparaître sur le chemin de Damas.

1. Cumont, *Religions orientales*, 86. Cumont, 240, n. 69, se montre disposé à admettre « une influence moralisante » du néopythagorisme « sur les mystères alexandrins, comme sur ceux de Mithra ».

2. Gal. i, 15-17.

3. Act. ix, 1-19 (xxii, 3-21 ; xxvi, 9-20).

4. Isis dit à Lucius : « Meo monitu sacerdos, » etc. On lit plus loin : « At sacerdos, ut reapse cognoscere potui, nocturni commonefactus oraculi », etc.

Les choses se sont passées pour Lucius comme Isis le lui avait annoncé : l'âne redevient homme en mangeant une rose que lui tend le grand-prêtre, au cours de la brillante procession qui se rendait de Corinthe à la mer pour la fête dite du « vaisseau d'Isis ». Lucius loue pour le temps de son noviciat une cellule dans l'intérieur du temple[1]. Les temples isiaques d'Europe, comme le Sérapéum d'Alexandrie, avaient, en effet, des locaux où les candidats à l'initiation demeuraient, menant une vie véritablement monastique, jusqu'à ce que la déesse elle-même les appelât à l'initiation désirée[2]. Au Sérapéum, sous les Ptolémées, les novices étaient de véritables reclus, dont la captivité volontaire pouvait se prolonger pendant des années, parce que la déesse négligeait de les appeler[3]. Lucius non plus ne sort pas du temple ; il ne manque pas une seule des cérémonies qui se célèbrent quotidiennement dans le sanctuaire ; il ne quitte pas la société des prêtres et il rend incessamment hommage à la déesse[4]. Lucius, particulièrement favorisé d'Isis, la voyait toutes les nuits en songe ; il était appelé, mais il n'osait avancer, craignant de ne point satisfaire aux devoirs d'un initié, principalement à celui de la chasteté. Le merveilleux accomplissement d'une prédiction spéciale, toujours reçue en songe, le décide : mais alors c'est le prêtre qui lui prescrit d'attendre. « C'est à la déesse, disait-il, qu'il appartient de désigner le jour où chacun doit être initié ; à elle aussi de choisir le prêtre qui administre la consécration ; à elle de fixer jusqu'aux frais à faire pour la cérémonie. » Aucun prêtre ne voudrait conférer l'initiation sans un ordre formel de la déesse. Ce serait un sacrilège majeur. « Car la déesse tient en main les clefs des enfers et

1. « Me rursum ad deae gratissimum mihi refero conspectum (après avoir revu famille et amis) aedibusque conductis intra conseptum templi larem temporarium mihi constituo. »

2. Cf. *supr.* p. 140, n. 1.

3. Sur les κάτοχοι, cf. REITZENSTEIN, 25, 72-81 ; PETTAZZONI, 186-193 ; CUMONT, 260, n. 68.

4. « Deae ministeriis adhuc privatis appositus contuberniisque sacerdotum individuus, et numinis magni cultor inseparabilis. Nec fuit nox una vel quies aliqua visu deae monituque jejuna. »

la garde du salut ; et l'initiation même se célèbre en façon de mort volontaire et de salut obtenu par grâce (ne croirait-on pas entendre Paul ?). Car ce sont ceux qui, leur vie terminée, sont au seuil de la mort, et à qui l'on peut en toute sûreté confier les grands secrets de la religion, que la déesse rappelle et qu'elle convie, renés en quelque façon par sa providence, à courir une vie nouvelle[1]. » Il fallait donc attendre l'appel divin et s'abstenir, comme les initiés, des aliments profanes et interdits : ce serait un moyen de s'approcher ensuite plus dignement des mystères d'une religion si pure. Lucius se soumet, continue de vivre en sa retraite silencieuse et d'assister pieusement aux offices de chaque jour[2]. L'appel suprême vient enfin sans grand délai, Isis donnant en songe à son fidèle adorateur toutes les indications voulues et lui assignant comme initiateur le grand-prêtre Mithra, à raison d'un rapport divin qui existait entre leurs deux étoiles[3].

Avant le jour, Lucius est chez le grand-prêtre, qui déjà lui-même est averti par la déesse ; tous deux entrent au sanctuaire, et, après l'office du matin, le prêtre sort d'une cachette un livre

1. « Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita (cf. Ap. I, 18), *ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari* : quippe quam transactis vitae temporibus, jam in ipso finitae lucis limine constitutos, queis tamen tuto possent magna religionis committi silentia, numen deae soleat elicere, et sua providentia quodammodo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula. »

2. Il n'est d'ailleurs pas question d'enseignement catéchétique et moins encore de prédication publique. On a supposé fort gratuitement que le *sublimis suggestus* où monte le « grammateus », quand la procession du « Navigium Isidis » revient au temple, était une chaire à prêcher. C'est une estrade devant la porte du temple, où le secrétaire s'installe pour lire devant le collège des porte-châsse (pastophores), appelé comme pour entendre un discours (*velut in concionem vocato* ne signifie aucunement qu'un discours ait jamais été prononcé dans ces conditions-là pour l'instruction de la foule, et le *suggestus* a tout l'air d'être dressé pour la circonstance), des vœux pour l'empereur, le sénat, les chevaliers, le peuple romain, les nautoniers et les bateaux, tous les intérêts de l'empire (cf. *supr.* p. 105, n. 2, le *mandatum* de l'archigalle). Le secrétaire lisait tout cela dans un livre, et à la fin il congédie le peuple par la formule : λαοῖς ἄφεσις (mots douteux ; cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 38).

3. « Ipsumque Mithram illum suum sacerdotem praecipuum, divino quodam stellarum consortio, ut aiebat, mihi conjunctum, sacrorum ministrum decernit. » Reitzenstein, 29, conjecture que le prêtre s'appelle ainsi par identification de Sérapis au soleil et à Mithra.

écrit en caractères étranges, figures de toutes formes, bien propres à dérober aux profanes le secret des mystères. C'est évidemment le rituel des prêtres, écrit en caractères hiéroglyphiques. Dans ce livre Mithra lit à Lucius ce qui concerne les objets nécessaires à l'initiation, et Lucius fait ou fait faire aussitôt, sans lésiner, tous les achats qu'il faut. Au moment propice, le candidat, suivi de la sainte cohorte des initiés, est conduit par le grand-prêtre à des bains tout proches du temple ; il est plongé dans l'eau suivant le rite égyptien, et le grand-prêtre fait ruisseler l'eau sur lui de toutes parts en invoquant les dieux. Rite de purification qui, sans doute, est un rite de régénération, bien qu'Apulée ne le dise pas[1]. Après ce baptême, le jour étant aux deux tiers passé, l'on revient au temple. Là le prêtre fait à Lucius une admonition secrète, puis tout haut, devant l'assistance, lui impose une abstinence de dix jours durant lesquels il devra se priver de viande et de vin.

1. « Jamque tempore, ut aiebat sacerdos, id postulante, stipatum me religiosa cohorte deducit ad proximas balneas ; et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit ; rursumque ad templum reductum, jam duabus diei partibus transactis, ante ipsa deae vestigia constituit. » L'importance du rite ressort d'une lettre d'un κάτοχος du Sérapéon (*ap.* Reitzenstein, 77), où la mention du « baptême » (τότε βαπτιζώμεθα) figure l'initiation tout entière. Ce baptême auquel assiste la communauté isiaque n'est pas un rite tout à fait secret. Les écrivains chrétiens le connaissent. Tertullien, *De Bapt.* 5 : « Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur Isidis alicujus aut Mithrae. » Reitzenstein considère comme se rapportant tout entier au rite d'initiation isiaque ce passage de Firmicus Maternus, 2 : « Et spem tuam perdis et vitam, nec ostensi luminis splendore corrigeris, nec recuperatae libertatis quaeris insignia, nec spem tibi redditae salutis agnoscis, nec ex poenitentia praeteritorum criminum indulgentiam postulas. Frustra tibi hanc aquam quam colis putas aliquando prodesse : alia est aqua qua renovati homines renascuntur. » L'auteur parle en dernier lieu du baptême chrétien, mais il ne l'oppose pas directement au baptême isiaque. Le contexte montre qu'il s'agit du culte rendu à l'eau du Nil, et spécialement dans les fêtes annuelles d'Osiris ; il pourrait toutefois y avoir une allusion indirecte au baptême isiaque, F. Maternus n'ignorant probablement pas que l'eau de ce baptême était identifiée à l'eau du Nil et était censée régénérer le myste comme l'eau du Nil avait ranimé le cadavre d'Osiris (cf. *supr.* p. 132, et Reitzenstein, 84-85). Mais la « lumière montrée », la « liberté recouvrée », la « santé (spirituelle) rendue », la « rémission des fautes passées » ne sont pas des allusions aux croyances ou aux rites isiaques, c'est l'énumération des biens qu'offre l'initiation chrétienne et dont le païen se prive par son incrédulité.

Au terme des dix jours, à l'heure du soleil couchant, se célèbre l'initiation. Les fidèles accourent au temple et, suivant l'usage antique, font au candidat des présents de toute sorte, non, probablement, que le candidat soit dès lors traité en dieu, mais plutôt peut-être parce qu'il va être traité en mort, à moins que ce ne soit en témoignage de bienveillance et de fraternité. Après quoi l'on écarte les profanes, et le prêtre, ayant fait revêtir à Lucius une robe de lin écru, le prend par la main pour le conduire dans les chambres secrètes du sanctuaire, où s'accomplit l'initiation. Ici commence le secret. « Tu demanderas peut-être, lecteur curieux, ce qui s'est dit ensuite et ce qui s'est fait. Je le dirais, s'il était permis de le dire. Tu le saurais, si tu avais le droit de l'entendre. Mais, à cette téméraire curiosité, les oreilles et la langue seraient coupables du même crime. Que si pourtant ton désir religieux te tient en suspens, je ne veux pas te mettre plus longtemps à la torture. Écoute donc, mais crois ce qui est la vérité. J'ai touché la frontière de la mort, et, après avoir foulé le seuil de Proserpine, je suis revenu, porté à travers tous les éléments. Au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil rayonnant d'une pure lumière. Des dieux des enfers, des dieux du ciel je me suis approché, et je les ai adorés de près. Ce que je t'ai raconté, tu restes, bien que tu l'aies entendu, condamné à l'ignorer[1]. »

Apulée, en effet, a tout insinué sans rien signifier de précis ; il a donné une idée générale des cérémonies, sans déterminer le moindre rite, sans répéter la moindre formule. Ni lui ni son lecteur ne peuvent encourir le châtiment dû au sacrilège. Mais il en a dit assez pour que l'on sache en gros ce qui se passait. Et plus haut le prêtre lui-même ne nous a-t-il pas appris que l'initiation se conférait par le moyen d'une sorte de mort, que suivait un retour à la vie[2] ? De cette mort et de cette vie, de

1. « Accessi confinium mortis, et calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi. Nocte media, vidi solem candido coruscantem lumine ; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo. »

2. *Supr.* p. 146, n. 1.

leurs mythes et de leurs rites nous sommes relativement bien informés. Le rituel de l'initiation était l'ancien rituel osirien, le rituel des funérailles, qui avait été appliqué au pharaon vivant comme il était appliqué à tous les dieux, et que l'on appliquait maintenant aux mystes pour les introduire dans la communion d'Osiris et de son immortalité : l'Osiris que maintenant Isis ramenait de la mort à la vie, c'était l'initié[1]. C'est pourquoi, dans le sanctuaire secret, les péripéties du drame osirien ne se déroulaient pas seulement devant le regard du myste, elles se réalisaient autour de lui, sur lui, en sa personne et pour lui. Si donc Lucius a touché d'abord la frontière de la mort, c'est que les cérémonies de l'initiation commençaient, comme les fêtes osiriennes, comme le rituel du sacrifice, par la commémoration de la mort d'Osiris ; mais dans le cas présent, Osiris tué, Osiris mort, c'était le myste ; et les rites que l'on accomplissait sur ce prétendu mort étaient les mêmes, en substance, qui s'étaient depuis des siècles pratiqués en Égypte sur les momies, les statues funéraires, le pharaon vivant, que l'on pratiquait sur les statues divines, spécialement sur celles d'Osiris dans le service ordinaire de ses temples et à l'occasion de ses fêtes annuelles.

Mais Osiris, rappelé à la vie par les soins d'Isis, n'avait pas repris la royauté sur les vivants, il s'en était allé présider à l'empire des morts. C'est pourquoi le myste, après avoir été Osiris mort, avoir été traité en cadavre, puis ranimé et ressuscité comme Osiris, « foulait le seuil de Proserpine », il faisait un voyage au pays de la mort. C'est le monde infernal avec ses secrets qui se révélait à lui. Dans cette nouvelle phase du drame liturgique, il était Osiris pénétrant dans le royaume des Mânes, et des représentations du séjour infernal passaient devant ses yeux. Sans doute le promenait-on à travers des chambres où le monde des morts était reproduit en des peintures ou des sculptures ; car le nombre des figurants liturgiques ne pouvait

1. Moret, *Rois et dieux*, 197.

pas être bien considérable, et supposé qu'ils eussent un rôle dans cette partie du mystère, comme ils devaient en avoir un dans la précédente, du moins avaient-ils besoin d'un cadre approprié à leur fonction[1]. Il est superflu de vouloir conjecturer les détails de ce tableau, ou bien de se demander si le myste n'aurait pas été alors soumis au jugement d'Osiris[2] : hypothèse peu vraisemblable, car le myste n'est pas, dans ce voyage, assimilé à un mort du commun, il est privilégié, et l'on ne conçoit guère qu'on lui ait, à ce point de la cérémonie, suggéré des doutes sur ses chances de salut ; il pouvait voir le tribunal d'Osiris, mais pas comme y étant actuellement sujet.

La suite de l'itinéraire s'explique par la combinaison fort ancienne des mythes osiriens avec les mythes solaires. Le soleil aussi, tous les jours, ou plutôt toutes les nuits, traversait les enfers dans sa barque ; ainsi faisait Osiris, associé au soleil et identifié à Ra. Ainsi fait le myste ; et c'est pourquoi, ayant traversé en Ra-Osiris le royaume infernal, il monte dans les mêmes conditions vers le monde céleste, comme le soleil monte à l'horizon chaque matin. Lucius a fait le tour du monde au cours de la cérémonie d'initiation[3] ; après avoir parcouru les enfers il est monté aux cieux ; il a ainsi pu voir le soleil en pleine

1. Il n'est plus question des simples initiés. La communauté s'est réunie pour l'office du soir et elle a fait fête au myste qui va subir la grande épreuve et recevoir la consécration suprême ; elle s'est dispersée ensuite et se retrouvera le lendemain à l'office du matin pour saluer l'élu d'Isis.

2. Moret, 203.

3. Rien ne s'y oppose, puisqu'on est dans un monde de fiction. Erman, 272, suppose que Lucius a vu le soleil nocturne, le soleil tel qu'il est pendant la nuit quand il traverse le monde infernal ; l'initié n'aurait donc fait que traverser les enfers avec le soleil pendant la nuit, et il en sortirait avec le soleil levant. En soi, cette combinaison paraît fort logique ; mais Apulée semble dire autre chose. Il a été « per omnia vectus elementa », et ceci n'indique pas une simple traversée du monde inférieur ; il a vu aussi le monde supérieur, il oppose les dieux supérieurs aux dieux inférieurs, et il paraît vouloir dire qu'il les a adorés chez eux : rien vraiment n'empêche qu'on lui ait fait voir midi à minuit, les rites de sa mort et de sa résurrection étant suivis d'une sorte de révélation cosmique. Par *elementa* « on n'entendait pas seulement les quatre substances simples dont l'opposition et le mélange produisent tous les phénomènes du monde sensible, mais aussi les astres et en général les principes de tous les corps célestes ou terrestres ». Cumont, 189, 298, nn. 16-18.

nuit ; et comme il avait vu de près dans les enfers les dieux d'en bas, il a pareillement vu de près ceux d'en haut, toujours dans les mêmes conditions, c'est-à-dire que, dans quelque salle aménagée à cet effet, brillamment éclairée, où il y avait un globe brillant qui représentait le soleil, il a eu la vision du monde céleste. Et l'on comprend que, dans ce voyage, il ait traversé tous les éléments, puisqu'il a parcouru toute l'économie des mondes. Il a fait comme le soleil, il est devenu le dieu-soleil, il l'est, et c'est en cette qualité qu'il apparaîtra, on pourrait dire qu'il se lèvera le matin, comme Râ et comme Horus, devant la pieuse assemblée qui va se presser à l'office de l'aurore pour rendre hommage au nouvel élu.

Il n'y a pas lieu ici plus qu'à Éleusis de supposer une complète hallucination de l'initié ou une machinerie savante avec une mise en scène habilement truquée. Apulée n'a pas un mot qui implique l'extase ou la vision[1]. Il a vu ce qu'il dit, une succession de rites et de tableaux qui représentaient, réalisaient mystiquement sa propre mort, sa résurrection, son voyage osirien dans le monde inférieur et le monde supérieur. Les moyens employés auraient été jugés enfantins par un profane ; mais ils étaient présentés par la foi à la foi ; tout cela était vivant pour l'imagination croyante, et le pieux Lucius, profondément ému, ne songeait guère à demander qui avait accroché le soleil au plafond de la salle où on le contemplait à minuit, ni comment se préparait l'illumination du monde céleste enfermé dans cette chapelle ; il ne s'arrêtait pas davantage à penser que les dieux offerts à sa contemplation étaient de vulgaires statues, ou bien, si les rôles divins étaient tenus par des membres du corps sacerdotal, les gens qui l'entretenaient chaque jour durant son noviciat. Tout entier au spectacle divin qui se déroulait devant lui, il en jouissait naïvement, sans autre illusion que celle d'une foi

1. Ceux qui parlent d'extase (encore Cumont, 245, n. 106) devraient bien nous dire ce qu'ils entendent par là : d'une extase Apulée n'eût rien pu dire, et sa promenade à travers les mondes ne s'est pas faite uniquement dans son imagination, si bien qu'on ne peut pas non plus parler de vision.

surexcitée par le naturel entraînement de la retraite, de l'abstinence, des entretiens pieux et des fréquentes prières. Et l'on n'a pas davantage à placer dans cette nuit sacrée la révélation d'une doctrine transcendante sur les antinomies de l'univers, la lutte du bien et du mal dans l'homme, la vérité et la sagesse qui constitueraient le sens profond des rites. Plutarque[1] a pu comprendre ainsi, à distance, la religion d'Isis, comme il comprenait toute religion ; mais il est évident que Lucius n'a rien entendu de pareil. On ne lui a pas enseigné la philosophie morale que Plutarque veut retrouver partout, pas même la métaphysique transcendante que lui-même a mise dans la première révélation d'Isis et qu'il tenait de ses prêtres[2]. La nuit sainte de l'initiation ne connaît que des représentations et des actes purement religieux : on est introduit par les rites osiriens dans le monde divin ; on voit les dieux de près, on les adore. Et n'est-il pas vrai que la moindre leçon de théologie abstraite ou même de morale philosophique troublerait l'économie religieuse des rites et refroidirait la douce émotion du myste ?

Au matin, Lucius reparaît dans le temple où se célèbrent les rites ordinaires du culte, et la cérémonie qui couronne l'initiation ne tombe pas sous le secret. L'office commun du jour étant terminé, l'initié s'avance couvert de douze vêtements sacrés (figurant peut-être la course annuelle du soleil et les douze mois de l'année) ; une estrade en bois a été préparée au milieu du temple, devant la statue d'Isis ; Lucius y monte, splendide dans sa robe de lin blanc à fleurs, la chlamyde qui lui pend des épaules jusqu'aux talons, « la robe olympienne » où l'on voit les figures de toutes sortes d'animaux ; il a dans sa main droite une torche allumée, sur la tête une belle couronne en feuilles blanches de palmier, qui ont l'apparence de rayons. On tire les rideaux qui cachaient l'estrade, et Lucius, costumé en dieu-soleil, installé comme une statue divine, est montré tout à coup à la foule qui le contemple avec admiration et dévo-

1. *De Is.* 40, 49.
2. *Supr.* p. 144, n. 1.

tion[1]. C'est la cérémonie de l'intronisation royale[2], transformée en apothéose de l'initié. L'heureuse « naissance » de celui-ci est célébrée ensuite, comme il convenait, par un fin et agréable déjeuner[3]. La rite d'apothéose et le pieux festin se répètent le lendemain, et les fêtes de l'initiation sont accomplies.

Les cérémonies ainsi décrites par Apulée constituent un rituel complet d'initiation, qui doit être le rituel commun des initiations isiaques. On admet volontiers qu'il y avait des degrés dans ces initiations, et que Lucius à Corinthe n'avait pas été admis au degré supérieur, parce que, venu à Rome, et fréquentant assidûment le temple d'Isis au Champ de Mars, il eut, au bout d'un an, la surprise de se voir appelé par la déesse à une initiation nouvelle. Lui-même se croyait pleinement initié : il consulte les prêtres, et il apprend, à son grand étonnement, qu'il a été initié seulement aux mystères d'Isis, mais qu'on ne lui a pas révélé ceux du grand dieu, père suprême des dieux, l'invincible Osiris. Bien que les divinités fussent conjointes et n'eussent qu'un seul culte, une différence considérable existait entre les deux initiations : Lucius devait se faire aussi serviteur du grand dieu[4]. De

1. « Mane factum est, et perfectis solemnibus (l'office ordinaire), processi duodecim sacratus stolis, habitu quidem religioso satis, sed effari de eo nullo vinculo prohibeor ; quippe quod tunc temporis videre praesentes plurimi. » — Lucius se garde bien de dire ce que signifient ces douze robes ; sans doute les lui a-t-on mises à mesure qu'il s'avançait à travers les « elementa », mais ceci est un secret ; il peut parler du costume qu'il a porté finalement le matin devant la communauté entière. — « Namque in ipso aedis sacrae meditullio, ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum jussus superstiti, byssina quidem sed floride depicta veste conspicuus... Hanc olympiacam stolam sacrati nuncupant. At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decora corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato, et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus haerebat. » Reitzenstein, *Das iranische Erlösungs mysterium*, 96, 164, 167-168, entend que Lucius, à chacune des douze heures de l'initiation nocturne, a reçu un vêtement nouveau et finalement la *stola olympiaca*, qui reste à l'initié ; les figures d'animaux sur la robe pourraient être les signes du zodiaque. Cf. Cumont, 283, n. 69.

2. Cf. Moret, *Royauté pharaonique*, 81-83, 252.

3. « Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum ; et suaves epulae, et faceta convivia. Dies etiam tertius pari cerimoniarum ritu celebratus, et jentaculum religiosum, et teletae legitima consummatio. »

4. « Eram denique cultor assiduus, fani quidem advena, religionis autem

nouveaux songes le décident, et il trouve un consécrateur dans les mêmes conditions qu'à Corinthe. Le pauvre Lucius vend ses hardes[1] pour subvenir aux frais de la cérémonie, fait encore une fois abstinence de viande pendant dix jours, et se voit initié aux « orgies nocturnes » du grand Sérapis. Comme il ne dit absolument rien des particularités de cette seconde initiation, tout porte à croire qu'il ne découvrit pas beaucoup de nouveau dans les pratiques de « la religion sœur »[2].

Mais il n'en avait pas fini encore avec les invitations d'Isis et les exigences de ses prêtres. Quelques jours après la seconde initiation, un songe l'invite à en recevoir une troisième. Son trouble est grand, et un soupçon germe dans son esprit contre les prêtres qui lui ont conféré les deux premières. Isis rassure le malheureux, dont l'inquiétude allait jusqu'à menacer sa raison : trois initiations valent mieux qu'une et ne font que multiplier les gages de félicité perpétuelle ; heureux celui qui jouit trois fois de ce qui est à peine accordé une fois au commun des mortels ; d'ailleurs Lucius a été initié en province, et son beau vêtement est resté au sanctuaire où il a reçu l'initiation ; il ne pourrait faire ses prières en grand costume dans le temple de Rome, aux jours de fête, ou bien s'il en recevait l'ordre ; c'est pourquoi les dieux, dans son intérêt, lui enjoignent cette troi-

indigena... Et rursus teletae, rursus sacrorum commonet (numen). Mirabar quid rei tentaret, quid pronuntiaret futurum. Quidni ? plenissime jam dudum videbar initiatus. Ac dum religiosum scrupulum partim apud sensum meum disputo, partim sacratorum consiliis examino, novum mirumque plane comperior : deae quidem me tantum sacris imbutum, at magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, necdum sacris illustratum : quanquam enim connexa, immo vero unita ratio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen esse maximum. »

1. Il avait hésité : « ad istum modum desponsus sacris, sumptuum tenuitate, contra votum meum, retardabar. » Mais le dieu insista, et il lui fallut s'exécuter. Le cas est tout à fait curieux. Apulée n'a pas dû s'apercevoir qu'il était circonvenu par les prêtres, qui sans doute lui auront un peu préparé la matière de ses songes.

2. « Ergo igitur cunctis affatim praeparatis, rursus decem diebus inanimis contentus cibis, insuper etiam de Serapis principalis dei nocturnis orgiis illustratus (donc cérémonie nocturne d'initiation, comme pour Isis), plena jam fiducia germanae religionis, obsequium divinum frequentabam. »

sième consécration[1]. Nouvelle abstinence de dix jours et même davantage, au terme de laquelle Lucius est encore initié. Cette fois, il n'a pas un mot sur les rites, certainement identiques à ceux de Corinthe. Les prêtres daignèrent ensuite agréger au collège des pastophores, prêtres de second rang, qui portaient les petites chapelles où on mettait les statues divines, un homme qui avait si bonne volonté, et Lucius fut très fier de montrer dans toutes les processions sa tête rasée selon la règle[2].

Des deux dernières initiations la troisième au moins ne compte pas, et la seconde même est bien suspecte. Si Lucius était resté à Corinthe, il n'aurait jamais entendu parler d'autre initiation que celle qui lui avait été d'abord conférée. La troisième initiation est identique de tout point à la première, et ne constitue pas un degré supérieur à celle-ci. La mention de la belle robe laisse voir le motif réel qu'on eut d'imposer à Lucius la réitération du mystère : les confréries avaient leur organisation locale, leurs frais et leurs revenus particuliers ; pour compter parmi les initiés romains, pour avoir droit à leurs privilèges, Lucius devait faire les dépenses ordinaires de l'initiation ; ensuite

1. « Et ecce, post pauculum tempus, inopinatis et usquequaque mirificis imperiis deum rursus interpellor, et cogor tertiam quoque teletam sciscitare... Quo me cogitationis aestu fluctuantem, ad instar insaniae percitum, sic instruxit nocturna divinatione clemens imago : Nihil est, inquit, quod numerosa serie religionis, quasi quidquam sit prius omissum, terreare. Quin assidua ista numinum dignatione laetum capesse gaudium et *potius exsulta*, ter futurus quod alii vix semel conceditur. *Ceterum futura tibi sacrorum traditio pernecessaria est* ; si tecum nunc saltem reputaveris, exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem solo depositas perseverare, nec te Romae diebus solemnibus vel supplicare his, vel quum praeceptum fuerit felici illo amictu illustrari posse. Quod felix itaque ac faustum, salutareque tibi sit, animo gaudiali rursum sacris initiare, diis magnis auctoribus. »

2. « Ac, ne sacris suis gregi cetero permixtus deservirem (on saisit ici le faible de Lucius, une pointe de vanité parmi beaucoup de ferveur, avec un esprit faussé par l'appétit du merveilleux) in collegium me pastophororum suorum, immo inter ipsos decurionum quinquennales (administrateurs laïques des intérêts du temple, sorte de conseil de fabrique, les communautés isiaques, comme celles de Mithra et les autres *sodalicia* religieux, étant organisées à l'instar des municipes et des bourgs. CUMONT, *Mystères de Mithra*[3], 174) adlegit. Rursus denique, quam raso capillo, collegii vetustissimi et sub illis Sullae temporibus conditi munia (les fonctions de pastophore), non obumbrato vel obtecto calvitio, sed quoquoversus obvio, gaudens obibam. »

il appartiendrait vraiment à la communauté[1]. Disons qu'il a reçu deux fois le même sacrement. Quant aux mystères d'Osiris ou de Sérapis, on ne les a pas non plus inventés pour exploiter sa crédulité ; d'autres âmes simples y auront participé. Mais comme ces mystères ne sont, par rapport aux mystères d'Isis, ni préliminaires ni complémentaires, et qu'ils ne peuvent être ni un degré inférieur ni un degré supérieur de ceux-ci ; comme les mystères d'Osiris ne pouvaient être que des mystères d'Isis, de même que ceux-ci étaient incontestablement des mystères d'Osiris : il n'est pas trop téméraire de supposer que le clergé d'Isis au Champ de Mars en a pu être l'inventeur, sous prétexte d'honorer Osiris, et probablement pour augmenter les revenus du sanctuaire. Ce serait donc une variété secondaire et peu importante des mystères d'Isis. En tout cas, il ne semble pas qu'on puisse supposer en ceux-ci plusieurs catégories d'initiés[2]. Le culte ne paraît pas avoir admis d'autre distinction que celle du clergé, lequel avait sa hiérarchie propre, et des initiés, où l'on ne voit pas qu'il y eût différents grades.

1. Ce trait, fort explicable, n'est point à l'honneur du clergé d'Isis et ne relève pas beaucoup les mystères égyptiens. Le raisonnement : « trois initiations valent mieux qu'une », ne se comprend non plus qu'au point de vue de l'éclectisme païen. On se fait initier à deux temples d'Isis comme on se ferait, et comme on se faisait initier à deux ou plusieurs mystères différents, croyant par là augmenter ses chances de salut. Peser le *potius exsulta*, *sup.* p. 155, n. 1. Jamais, dans l'Église chrétienne, on ne se serait avisé de vouloir rebaptiser les fidèles qui passaient d'une communauté à l'autre ; et la question se posa seulement de savoir si l'on rebaptiserait les hérétiques. Les mystères païens, qui ne connaissaient point d'hérétiques, ne craignaient pas autant de multiplier les baptêmes.



2. Ce qu'Apulée dit des mystères d'Osiris n'invite pas à les regarder comme coordonnés aux mystères d'Isis de la même façon que l'époptie, par exemple, l'était à la première initiation d'Eleusis (Cumont, 91) ; autrement l'initiation romaine de Lucius aux mystères d'Isis, postérieure à son initiation aux mystères d'Osiris, l'aurait fait descendre au degré que, dans l'hypothèse, cette dernière initiation lui avait fait dépasser.

CHAPITRE VI

MITHRA[1]

On a pu dire que les mystères de Mithra avaient balancé la fortune du christianisme[2]. Du moins semblent-ils avoir été, au IIIe siècle, alors que la propagande chrétienne bat son plein, celui des cultes de mystères qui gagnait le plus de terrain dans le monde occidental. Ils n'avaient pas de quoi vaincre le christianisme ; mais ils ne laissaient pas d'être pour lui un rival dangereux, et les Pères de l'Église l'ont bien senti. Eux-mêmes semblent avoir trouvé dans certains traits de ces mystères une affinité avec les rites chrétiens, qu'ils percevaient moins nette dans les autres. Par malheur l'histoire, l'économie intérieure et les rites du culte mithriaque ne sont que très imparfaitement connus.

I

Le culte de Mithra remonte aux origines du peuple indo-iranien[3]. Dans l'ancien panthéon védique, comme dans la religion médo-perse et celle de l'Avesta, Mithra a sa place, là auprès de Varouna, ici auprès d'Ahoura Mazda, comme un dieu de la lumière et de la vérité. Sa personnalité s'est effacée dans la tradition de l'Inde, elle s'est accentuée dans celle de l'Iran, et dans

1. Ouvrages à consulter : CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles, 1894-1896 et 1899) ; *Les mystères de Mithra*[3] (Bruxelles, 1913) ; *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 125-149 et notes afférentes ; TOUTAIN, *La légende de Mithra*, dans *Revue de l'histoire des religions*, mars-avril 1902 (XLV, 141-157) ; PETTAZZONI, 220-273.

2. RENAN, *Marc-Aurèle*, 579. « Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. »

3. CUMONT, *Mystères*, 1-3. On trouve, au XIVe siècle avant notre ère, Mithra, Varouna, Indra et les Nasatiya mentionnés comme dieux de Mitani (Mésopotamie du nord), dans les inscriptions cunéiformes de Cappadoce. Cf. E. MEYER, *Geschichte des Altertums*[2], I, II, 580, 829.

les mystères elle devient prépondérante. En Perse, dans la religion préavestique, Mithra occupe la position de médiateur entre le monde supérieur et lumineux, où trône Ahoura Mazda (Ormazd), et le monde inférieur, où s'exerce l'activité funeste d'Angro mainyou (Ahriman)[1]. Au temps des Achéménides, Mithra et la déesse Anahita sont les divinités principales, à côté d'Ahoura Mazda[2]. Les rois honorent spécialement Mithra, dispensateur de la gloire royale, le prennent à témoin de leurs serments et l'invoquent dans les combats. Dans le même temps, la religion perse, transformée en Mésopotamie, s'imprègne d'astrologie, sous l'influence de la sagesse chaldéenne[3]. Elle se maintient sous cette forme nouvelle dans certains royaumes d'Asie Mineure, après la chute de l'empire perse, et elle subit alors l'influence hellénique[4].

Comme l'ancienne religion védique, l'ancienne religion médo-perse n'avait pas d'images, et ce fut une nouveauté quand Artaxerxès Ochus érigea des statues d'Anahita, à l'instar de Babylone[5]. En Asie Mineure, c'est tout le panthéon qui s'hellénise dans l'art religieux, et principalement Mithra, dont la figure passe décidément au premier plan. Pendant qu'on identifie Ormazd à Zeus, Ahriman à Hadès, et les autres figures du panthéon perse à des équivalents grecs, Mithra garde son nom, parce que son caractère et sa fonction n'ont pas de correspondant parmi les divinités helléniques. Alors se crée le grand symbole de cette religion transplantée, le Mithra tauroctone[6], où le dieu apparaît dans son mythe principal et sans doute aussi dans l'acte essentiel de son culte. Zeus-Ormazd est le dieu suprême, mais Mithra est pratiquement l'objet de la religion, parce qu'il en est le héros divin, tout comme, dans le christianisme, le Dieu unique s'efface dans le culte derrière le Christ, agent du

1. PLUTARQUE, *De Is.* 46. διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν.
2. CUMONT, *Mystères*, 8.
3. CUMONT, *Mystères*, 10-11, 121 ; *Religions orientales*, 136, 272.
4. CUMONT, *Mystères*, 13-17.
5. CUMONT, *Mystères*, 10.
6. CUMONT, *Mystères*, 21, 222-223.

salut. Aussi bien le fond des croyances et des rites demeure-t-il oriental et même perse sous les formes et le langage helléniques[1]. Ce doit être une des causes pour lesquelles la religion de Mithra n'a guère pris pied en pays grec et a été vaincue par le christianisme, qui n'avait pas retenu de son origine une marque nationale ni l'attirail d'un culte exotique.

Par ailleurs, le culte de Mithra, tel qu'il se répandit dans l'empire romain, n'avait rien d'une religion nationale. A la différence des cultes que nous avons jusqu'à présent étudiés, celui de Mithra était tout en mystère, c'est-à-dire qu'il ne se célébrait que par et pour les initiés. Dionysos avait son culte public et ses confréries de mystère ; les déesses d'Éleusis avaient leurs cérémonies publiques d'intérêt local, et leurs rites d'initiation dont la solennité ne s'enfermait pas tout entière dans le temple, bien que le principal en fût secret. Le culte de la Mère et d'Attis se présentait dans des conditions analogues, avec des fêtes publiques, qui étaient censées importer plus ou moins à l'intérêt commun, et des rites secrets qui ne concernaient que les initiés. De même le culte d'Isis. Celui de Mithra est entièrement fermé ; c'est un culte de confrérie. De ce chef, il ressemble au christianisme des premiers siècles avec ses groupements exclusifs et son culte entièrement secret. Mais l'organisation des confréries mithriaques est bien plus étroite que celle des communautés chrétiennes.

Les confréries de Mithra ne recrutent que des hommes et n'ont pas d'initiation pour les femmes[2]. Lacune considérable

1. Cumont, *Mystères*, 23. « Si le fondement théologique de la religion fut sensiblement modifié (par la spéculation philosophique), son cadre liturgique resta relativement fixe, et l'altération du dogme se concilia avec le respect du rite. » Ici comme ailleurs on doit, ce semble, distinguer entre les spéculations des philosophes et les croyances communes entretenues par le culte même. Ce n'étaient pas les spéculations qui constituaient la religion mithriaque, c'était le culte et la foi qui s'y rattachait.

2. Cumont, *Monuments*, I, 330. Opinion maintenue dans *Mystères*, 183, n. 1. « L'exclusion des femmes fut de règle dans tout l'Occident... Toutefois un texte de Porphyre (*De abstin.* iv, 16) affirme que les femmes pouvaient recevoir certains degrés d'initiation. Il doit s'appliquer aux communautés ou au moins à

autant que singulière dans une religion par ailleurs très haute et savamment élaborée en économie de salut ; mais cette lacune n'a été nullement intentionnelle, et probablement résulte-t-elle des conditions mêmes dans lesquelles ont été constitués les mystères de Mithra. Si un mystère avait pu sortir du monothéisme juif, ce mystère aurait pareillement ignoré les femmes et n'aurait eu aucun souci de les initier, parce qu'elles ne comptaient pas antérieurement dans la religion et ne participaient pas activement aux fonctions du culte. Or il en était ainsi en Perse. Les femmes sont tenues en dehors des mystères parce qu'elles n'avaient jamais eu part active aux cérémonies de la religion, qui étaient aux mains des prêtres, des princes, des chefs de famille. Cette espèce d'indifférence à l'égard des femmes était

une partie des communautés d'Orient, où, dans les cités, les femmes participaient aussi en quelque mesure aux affaires publiques. On a découvert à Tripoli d'Afrique *(Oea)* le tombeau d'une *lea* (quae lea jacet), qui semble bien être une lionne mithriaque. » Porphyre, en effet, après avoir dit que certains mages enseignent la métempsycose et que cette croyance est insinuée dans les mystères, ajoute : ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας, ἐπί τε τῶν πατέρων (le texte de Porphyre paraît altéré en cet endroit) ἀετοὶ γὰρ καὶ ἱέρακες οὗτοι προσαγορεύονται. ὅτε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς. Peut-être cette indication n'est-elle pas aussi déconcertante qu'elle paraît au premier abord à qui admet que Mithra refusait « la connaissance des choses divines à la moitié du genre humain » (Cumont, *Mystères*, 184). Rien n'oblige à supposer une exclusion aussi absolue. La religion mithriaque avait certainement des règles de vie pour les femmes comme pour les hommes ; seulement la hiérarchie des initiations était constituée en dehors des femmes, et les fonctions du culte ne les regardaient pas. Dans la mesure où certaines d'entre elles participaient plus spécialement à la vie religieuse de la communauté, elles recevaient aussi un titre : « hyène », d'après Porphyre, « lionne », d'après l'inscription de Tripoli. L'inscription inviterait à lire aussi dans Porphyre, comme on l'a proposé, λεαίνας, au lieu de ὑαίνας, qui serait une fausse lecture. La mention d'un seul titre pour les femmes, quand il y en a toute une série pour les hommes, montre bien qu'il n'a existé nulle part une série d'initiations féminines qui auraient été le pendant des initiations masculines. Une seule dénomination existait, parce qu'il n'y avait pas pour les femmes d'initiation proprement dite ni de place dans la hiérarchie des mystères ; c'était le titre religieux de quelques-unes, qui ne constituait pas ces lionnes en groupe ayant sa place marquée dans la célébration des grands rites à côté des Corbeaux, des Lions et des Aigles. En l'état des témoignages, il paraît superflu de spéculer sur l'origine et l'extension de cette dignité féminine. Elle pourrait être fort ancienne, et son absence en Occident s'expliquerait par les conditions de la propagande.

sans inconvénient là où elle correspondait aux mœurs nationales ; il n'en allait plus de même dans les pays où la condition de la femme était différente. La religion de Mithra paraît s'être complétée à cet égard par une sorte d'association avec le culte de la Grande Mère. Pendant longtemps les deux cultes avaient voisiné en Asie Mineure, sans pourtant s'amalgamer. Ces bonnes relations continuèrent lorsque le culte de Mithra se propagea en Occident[1]. Souvent le mithréum se complète en quelque façon d'un métroon, installé tout auprès[2] : la religion des hommes se satisfait dans l'un, et celle des femmes dans l'autre. Mais cette combinaison, si elle offrait des avantages pratiques pour la propagande, ne laissait pas d'avoir ses inconvénients. L'influence morale de Mithra ne pouvait que relever le culte de la Mère ; mais le bienfait n'était pas réciproque, et Cybèle, en fait d'idées et de morale religieuses, n'ajoutait rien à Mithra. De plus le développement du culte mithriaque en religion complète se trouvait ainsi paralysé.

D'ailleurs, si le culte de Mithra s'est organisé en cercles fermés, où les hommes seuls étaient admis, ce ne doit pas être parce que les mages d'Asie Mineure, formant une caste ou une tribu dans laquelle le sacerdoce était héréditaire, auraient consenti peu à peu à initier les étrangers, dans des cérémonies secrètes, à des dogmes cachés, en répartissant les néophytes en diverses catégories[3]. On n'a aucune raison de supposer qu'il y

1. Cumont, *Mystères*, 189-190.

2. « Le plus ancien mithréum connu était attenant au métroon d'Ostie ; de même à Saalburg, les deux temples étaient situés à quelques pas l'un de l'autre. » Cumont, 189.

3. Hypothèse de Cumont, 26, qui compare l'initiation de Néron à la magie par le roi Tiridate ; mais le cas paraît tout différent, et ce que dit Pline, *Hist. nat.* xxx, 5-6, écarte la possibilité d'une identification, qui serait assez compromettante pour les mystères. « Immensum et indubitatum exemplum est falsae artis (la magie)quam dereliquit Nero... Nihil membris defuit (il n'avait pas de défaut corporel qui compromît le succès des opérations). Nam dies eligere certos, liberum erat, pecudes vero, quibus non nisi ater colos esset, facile. Nam homines immolare (chose supposée coutumière aux magiciens) etiam gratissimum (à un Néron). Magus ad eum Tiridates venerat... Magos secum adduxerat. Magis etiam cenis eum initiaverat. Non tamen cum regnum ei daret (Nero), hanc ab eo (Tiridate) accipere artem valuit. Proinde ita persuasum sit intesta-

ait eu, dans les mystères de Mithra, ce qui n'a pas réellement existé dans les autres, une doctrine ésotérique dont l'initié recevait communication sous le secret. Chez Mithra comme chez les autres dieux de mystères, ce qui est secret, ce n'est pas la foi, ce sont les rites. Ajoutons que l'économie des mystères mithriaques n'invite pas à les regarder comme dérivés, en quelque façon, du sacerdoce magique. Dans cette hypothèse, ils devraient lui être subordonnés, et c'est le contraire qui a lieu. Les prêtres sont au service des confréries mithriaques, pour les besoins du culte, ils ne les dirigent pas ; et le plus haut degré de l'initiation mithriaque ne se confond pas avec la qualité de mage, il en est indépendant. L'Avesta nous montre de quoi le sacerdoce magique était capable : organiser un culte officiel où la part du laïque serait infiniment réduite. Jamais ce sacerdoce n'aurait songé à instituer des confréries dont il ne serait pas le maître.

Il paraît donc préférable d'admettre que l'origine des confréries mithriaques, en ce qu'elles ont d'essentiel, remonte jusqu'à l'ancienne religion perse, et que leur développement aura été étouffé en Perse par l'influence croissante du sacerdoce magique et par les progrès du zoroastrisme, tandis qu'elles se maintenaient au dehors, où elles avaient pris solidement racine et où elles ont pu grandir librement. Les degrés de l'initiation mithriaque ne se présentent pas du tout comme les différents grades d'un sacerdoce hiérarchisé ; ils ont gardé les dénominations, les coutumes, les rites qui conviennent à des sociétés de mystères telles qu'on en rencontre chez les non-civilisés ou les demi-civilisés[1]. Leur économie étrange a dû être, pour le principal, importée de Médie et de Perse ; le secret des initiations remonte à leur origine, il est inhérent à leur nature. Élément de l'an-

bilem, irritam, inanem esse, » etc. Les mystères sont une religion, non une magie, et les deux ordres d'initiation sont différents, quoique d'ailleurs, il y ait eu de la magie dans les mystères, et que les mages aient été abondamment pourvus de recettes contre les mauvais esprits. L'ancienne religion des Perses comportait des rites secrets, à en juger par ce que dit PLUTARQUE, *Artax.* 3, des cérémonies de la consécration royale.

1. Cf. *supr.* pp. 36-37.

cienne religion perse, les confréries de Mithra se seront implantées avec elle en Asie Mineure ; tant qu'il y a eu de petits États indépendants qui pratiquaient cette religion, les confréries de Mithra se trouvaient rattachées à une religion nationale dont les mages étaient les prêtres. Ces petits États ayant l'un après l'autre disparu, le sacerdoce magique demeure sans appui officiel, sa religion s'efface en tant que culte public, et elle ne subsiste bientôt, au milieu des cultes locaux, que par les anciennes confréries. Les mystères de Mithra se seront trouvés ainsi constitués par la force des choses, non par la volonté des mages, et c'est par eux que l'ancienne religion populaire de l'Iran, épurée dans ses croyances par les mages, teintée d'astrologie à Babylone, costumée à la grecque en Asie Mineure, et de là répandue en Occident, se sera perpétuée jusqu'aux temps chrétiens.

L'installation même des lieux de culte témoigne d'une origine fort ancienne et confinant à la barbarie primitive. Les sanctuaires de Mithra sont, par définition, des cavernes[1]. Ils en retiennent le nom, ils veulent en garder le caractère, la forme, les proportions. Ce sont des grottes naturelles, des cavités auxquelles on adapte une construction, des caves, aussi des édifices qui ne sont jamais grands et dont la pièce principale est toujours une crypte, une chambre voûtée, qui représente, dit-on, le firmament, mais qui est, qui reste, qui continue de s'appeler l'antre, la grotte, c'est-à-dire que le temple veut être encore l'antre de rochers qui a été le premier sanctuaire de Mithra. Ce trait aussi remonte aux plus vieux temps de la religion iranienne[2]. Les premiers adorateurs de Mithra ont accompli leurs

1. Spelaeum, specus, spelunca, antrum.

2. Porphyre, *De antro nympharum*, 5-6. οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον τὸν τόπον · πρῶτα μέν, ὡς φησὶν Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου (témoignage très important, qui fait remonter la coutume aux origines préhistoriques de la religion perse ; car le Zoroastre dont il s'agit est le personnage fabuleux que les classiques nous disent avoir vécu plusieurs milliers d'années avant notre ère, ou bien au temps de Ninus), εἰκόνα φέροντος [αὐτῷ] τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε,

rites sauvages en ces lieux écartés ; les premiers Corbeaux ont croassé, les premiers Lions ont rugi dans de vraies cavernes, exécutant leur danses magiques et leurs mascarades rituelles à la façon des sauvages de l'Australie ou des Indiens d'Amérique.

Ce choix du lieu sacré tient aux conditions d'existence des hommes parmi lesquels le culte a été originairement pratiqué. Ce ne doit pas être parce que Mithra est « né de la pierre[1] » qu'on l'honore dans une grotte. Le mythe n'obligeait aucunement à honorer Mithra dans un antre couvert, car on ne le figure pas sortant d'une caverne, mais émergeant d'un rocher. L'antre, comme lieu de culte, a toute chance d'être antérieur au mythe concernant la naissance de Mithra, quel que soit d'ailleurs le sens de ce mythe, que Mithra soit dit né de la pierre parce que ses fidèles l'évoquaient dans la caverne, ou bien parce que la lumière apparait d'abord au sommet des monts quand le jour se lève[2], ou bien encore parce qu'elle émane de la voûte céleste, qu'on se serait représentée comme une immense coupole de pierre, ou bien parce que le feu jaillit du silex frappé. Le symbole de la voûte figurant le firmament, quand même il remonterait plus haut que la coloration astrologique du culte

τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις, δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι. D'après Hérodote, I, 131, les Perses sacrifiaient à Zeus (Ahoura Mazda) au sommet des montagnes.

1. Sur ce mythe, voir Cumont, *Mystères*, 132-133. Il est bien invraisemblable que le mythe soit né seulement en Asie Mineure, et le rapport avec la pierre d'où est né Agdistis (*supr.* p. 94) est fort contestable. Car Mithra sort vraiment d'un rocher, et la pierre qui conçut Adgistis n'était qu'un morceau de silex (lapis, dans Arnobe, v, 52 ; vii, 49, *supr. cit.*, p. 96, n. 1). On ne gardait pas de pierre fétiche de Mithra. Si Cumont (*Monuments*, II, 71) a eu raison de voir dans Prudence, *Cathemerinon*, v, 8, hymne au cierge pascal :

Incussu silicis lumina nos tamen
Monstras saxigeno semine quaerere,

une image empruntée au mythe de Mithra, il faudrait simplement l'entendre du feu qui jaillit de la pierre qu'on frappe. Ce serait encore un mythe rituel, mais d'un tout autre caractère que celui de la pierre d'Agdistis-Cybèle. Les deux mythes semblent différer complètement quant à leur point de départ et quant à leur signification.

2. Toutain, 146.

mithriaque, ne peut guère être primitif, et nul ne croira sans doute qu'il ait déterminé le choix des grottes naturelles pour les réunions du culte. Mais il faut que l'association de la grotte avec Mithra ait été bien ancrée dans l'esprit de ses fidèles, pour qu'on n'ait pu déloger le dieu de sa caverne, et qu'on n'ait eu d'autre ressource, voulant rendre la demeure digne de son hôte, lorsque les siècles l'eurent grandi, que de l'identifier mystiquement la grotte à la coupole du ciel.

La grotte même ne fut jamais un grand temple, parce qu'elle resta toujours et ne pouvait être qu'un centre de confrérie. La clientèle d'un mithréum ne pouvait pas, nous assure-t-on, dépasser cent personnes ; on les multipliait, au besoin, dans le même lieu[1]. L'exiguïté de ces constructions ne doit pas tenir uniquement à la difficulté d'édifier solidement de grandes voûtes[2], ni même à la modicité du recrutement[3], qui, en certains lieux, paraît avoir été assez considérable. Peut-être le cadre dans lequel étaient rangés les divers groupes d'initiés qui constituaient une communauté mithriaque était-il réglé plus ou moins étroitement par la tradition, de telle sorte que chaque classe et l'ensemble de la communauté étaient limités dans leur nombre, celui-ci étant en rapport direct avec les fonctions religieuses qui devaient s'accomplir dans chaque « caverne ».

Il va sans dire que le sanctuaire avait été aménagé comme il convenait pour les réunions d'une confrérie[4]. D'ordinaire, il comprend un vestibule et une petite sacristie, puis la crypte, la pièce principale, où l'on descendait par un escalier. La crypte, dans sa longueur, « se divisait en trois parties, un couloir central d'une largeur moyenne de 2 m. 50, qui était le chœur réservé

1. Cumont, 180.
2. Cumont, *Monuments*, I, 65.
3. Cumont, *Mystères*, 180. La véritable explication serait peut-être à déduire de ce que Cicéron, *De legibus*, I, 10, raconte des mages de Perse, qui ne pouvaient souffrir qu'on élevât des temples aux dieux, comme si on voulait les y enfermer. En vertu de ce principe, les sectateurs du mystère se seraient interdit de construire des temples à Mithra et n'auraient eu que des lieux de culte représentant la caverne, sanctuaire primitif de leur dieu.
4. Voir Cumont, 177-180.

aux officiants, et deux bancs de maçonnerie s'étendant le long des murs latéraux, et dont la surface supérieure, large d'environ 1 m. 50 est inclinée : c'est là que s'agenouillaient ou se couchaient les assistants, pour suivre les offices et prendre part aux repas sacrés. Au fond du temple, on ménageait d'ordinaire une abside surélevée (*absidata, exedra*), où se dressait régulièrement le groupe de Mithra tauroctone, parfois accompagné d'autres images divines. Devant lui étaient placés les autels où brûlait le feu sacré[1]. »

Ainsi le mithréum était une petite chapelle ; et la distribution singulière de la nef montre que cette chapelle était une salle à manger : d'où l'on peut inférer que le rite principal qui s'y accomplissait était un repas sacré auquel prenaient part les initiés. L'image de Mithra tauroctone, au fond de la salle, nous révèle le mythe essentiel de cette religion, probablement aussi le plus solennel de ses sacrifices, et le rapport que doivent avoir, de manière ou d'autre, et ce mythe et ce rite avec la cène des initiés. Ceci n'est pas une conjecture. Dans tel mithréum[2], la table de pierre, sur laquelle figure Mithra tuant le taureau, est montée sur un pivot et sculptée des deux côtés ; sur la face postérieure, derrière le taureau étendu, on voit Mithra et le Soleil debout ; Mithra tient une corne à boire, et le Soleil lui tend un raisin. Ailleurs, dans l'un ou l'autre des tableaux secondaires qui entourent parfois la scène principale, on voit Mithra et le Soleil

1. Cumont, 179. Dans *Monuments*, I, 62, Cumont avait contesté, contre J.-B. de Rossi, que les bancs latéraux fussent des lits triclinaires pour la célébration des agapes, jugeant qu'ils n'étaient pas assez larges pour qu'on pût s'y étendre et que sans doute on s'y agenouillait. Cette objection ne se trouve pas fondée, et l'usage de ces bancs, qui vont en s'inclinant vers le mur, est maintenant tiré au clair. Peut-être n'est-il pas utile de maintenir que « les fidèles devaient assister aux offices agenouillés », sauf à se coucher ensuite au moment du banquet liturgique. Car on ne sait pas si les mystes de Mithra se mettaient à genoux pour prier, ni même si l'on faisait de bien longues oraisons dans les sanctuaires mithriaques. On chantait des hymnes pendant les cérémonies, mais l'accomplissement de ces fonctions religieuses ne réclame pas qu'une portion de l'assistance soit supposée à genoux, et d'autant moins que les initiés devaient prendre, selon leur grade, une part active à l'exécution des rites.

2. Mithreum d'Heddernheim. Cumont, *Monuments*, II, n. 251.

étendus devant une table, tenant, le premier, une corne à boire, et l'autre une coupe[1]. Or il se trouve que, sur un bas-relief récemment découvert[2], on trouve un tableau où Mithra et le Soleil sont remplacés par deux mystes, installés pour la cène mithriaque, et ce tableau est aussi au revers de la grande scène de Mithra tauroctone. Ces rapports et ces équivalences semblent prouver d'abord, ce dont on pouvait bien se douter, que l'image principale est en rapport direct avec la liturgie qui se célébrait dans le temple, et que même en certains lieux on pouvait amener l'image convenable aux divers rites et aux divers moments d'une cérémonie ; enfin que le repas des mystes fait pendant au sacrifice, que les deux sont coordonnés, et qu'il y a lieu de chercher à les expliquer l'un par l'autre.

Ce n'est donc pas seulement le petit sanctuaire qui représente le monde, et son plafond le ciel ; la décoration du temple en son tableau principal a une haute portée symbolique, et le reste est à l'avenant. Ce symbolisme paraît avoir été poussé fort loin, et l'on est assez empêché de l'interpréter dans les détails, faute de textes anciens pour le commenter. Il n'en importe pas moins de noter que le symbolisme du tableau principal, pour ce qui est de sa signification essentielle, n'est pas proprement théologique et ne concerne pas un théorème de croyance abstraite ; il concerne directement la foi, et il a son application dans la liturgie. Sans vouloir dès maintenant en déterminer la signification précise, il n'est pas trop téméraire de penser que le bas-relief de Mithra tauroctone présente le sacrifice du taureau comme principe de la vie bienheureuse qui est promise à l'initié, aussi bien que de la vertu qui est dans le banquet sacré pour l'obtention de cette immortalité. Dans certains bas-reliefs, d'autres scènes mythologiques encadrent la scène principale, et l'on est fondé à croire qu'elles ont le même caractère, qu'elles se rapportent aussi à des rites qui s'accomplissaient dans le sanctuaire, comme la cène des mystes. On verra plus loin que plusieurs

1. Par exemple au mithreum d'Osterburken, *ibid.*, n. 246.
2. Mithreum de Konjika (Dalmatie), *Mystères*, 165.

d'entre elles devaient être en rapport avec les rites de l'initiation. L'ensemble de ces représentations figurées était le commentaire mythique du rituel pratiqué dans le temple[1].

II

Le rituel des sanctuaires mithriaques comportait un service régulier de culte, avec ses observances quotidiennes, ses cérémonies périodiques et annuelles, et, en second lieu, les cérémonies propres des initiations, coordonnées à ce service religieux. Chaque sanctuaire était desservi par un prêtre, quelquefois par plusieurs[2]. Le prêtre était un initié du grade supérieur, un Père, mais tous les Pères n'étaient pas prêtres, et les rites propres des initiations se célébraient par les Pères avec la coopération des prêtres, mais non par le prêtre seul. La fonction propre du prêtre était probablement, comme celle des mages en Perse, de veiller à l'entretien du feu perpétuel, de faire les trois prières quotidiennes au Soleil, d'accomplir les sacrifices prescrits pour certains jours, ou de présider à leur exécution en récitant des litanies traditionnelles, et de faire les libations avec le faisceau sacré qui tient une si grande place dans la liturgie de l'Avesta[3]. Le culte de Mithra connaissait la semaine, avec consécration des sept jours aux sept divinités planétaires et sanctification spéciale du premier jour, le jour du Soleil[4]. Il y avait aussi des fêtes de saison, notamment la Noël du Soleil, au solstice d'hiver, le 25 décembre, et sans doute une fête importante vers l'équinoxe du printemps, car c'est à ce temps de l'année que semblent avoir eu lieu d'ordinaire les initiations[5].

On a supposé que les sept degrés des initiations mithriaques avaient été déterminés d'après les sept planètes et correspon-

1. Sur la décoration des temples, voir Cumont, *Mystères*, appendice I.
2. Cumont, 170.
3. Cumont, 171.
4. Cumont, *Monuments*, 118-119 ; *Mystères*, 173.
5. Cumont, *Mystères*, 173.

daient « aux sept sphères planétaires que l'âme avait à traverser pour parvenir au séjour des bienheureux[1] ». C'est bien ainsi qu'on devait l'entendre dans les mystères ; mais ce n'est peut-être pas une raison suffisante pour n'admettre à l'origine que deux degrés, ceux de Corbeaux et de Lions[2], c'est-à-dire de novices et d'initiés, qu'on aurait complétés ensuite artificiellement en Asie Mineure quand les mystères y furent institués. L'institution, comme il a été dit plus haut, doit remonter jusqu'aux origines de la religion perse, et si la détermination des sept degrés n'est pas antérieure à l'influence astrologique de Babylone, il ne s'ensuit pas que les anciennes confréries mithriaques n'aient comporté que deux classes. Les sociétés analogues chez les non-civilisés en comportent souvent davantage. Rien n'est à inférer de ce que deux classes portent des noms d'animaux, et les autres non. Certains noms d'animaux ont pu être remplacés par d'autres désignations : Porphyre[3] connaît chez Mithra des Aigles et des Faucons, qui ne se retrouvent pas en Occident. D'ailleurs le mélange de dénominations animales et autres se rencontre aussi chez les sauvages. Et quand on examine l'un après l'autre les sept degrés d'initiation, l'on est bien obligé de reconnaître que l'attribution et le sens de la plupart n'accusent aucun rapport avec une planète quelconque. Peut-être serait-il plus sage d'admettre que les groupements mithriaques, dès les plus anciens temps, ont comporté un assez grand nombre de classes ou de confréries coordonnées, et que seule la détermination

1. CUMONT, 157.

2. CUMONT, *Monuments*, I, 316 ; *Mystères*, 157. Cf. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, 151.

3. *Loc. supr. cit.* p. 159, n. 2. Autant qu'on peut se fier au texte, ce seraient les Pères qui seraient désignés dans ce passage. Mais est-il bien vraisemblable qu'ils aient porté deux noms ? Aigles et Faucons pourraient correspondre aux Héliodromes et aux Pères, aux deux degrés supérieurs, que nous voyons figurés dans les tableaux mythiques par le Soleil et Mithra. En tout cas, il est évident que Porphyre (c'est-à-dire ses sources) connaissait plusieurs degrés d'initiation. Sa thèse sur la métempsycose l'obligeait à ne parler en cet endroit que des classes à dénomination animale ; il parle des Pères parce qu'il peut citer un équivalent animal de leur titre. Mais, ailleurs, comme on le verra plus loin, il parle du Perse.

fixe à sept degrés pourrait être due à l'influence de la théologie astrologique.

Saint Jérôme, écrivant à Laeta, a été heureux de montrer son érudition mithriaque en mentionnant les sept degrés de l'initiation. En 377, le préfet de Rome, Gracchus, nouvellement converti au christianisme, avait témoigné de son zèle en détruisant un mithréum. Jérôme rappelle ce pieux exploit : « N'est-il pas vrai que votre parent Gracchus, dont le nom est synonyme de noblesse patricienne, pendant qu'il était préfet de la Ville, a renversé, brisé, détruit la caverne de Mithra et toutes les figures monstrueuses qui servent à l'initiation du Corbeau, de l'Occulte, du Soldat, du Lion, du Perse, du Courrier du Soleil, du Père, et, donnant pour ainsi dire des gages de sa foi, obtint le baptême du Christ ?[1] » Cette énumération est confirmée dans le détail par les inscriptions. Les « images monstrueuses » sont tout l'attirail du culte, statues et bas-reliefs représentant les divinités, surtout les masques des mystes, qui portaient des insignes en rapport avec leur nom, le Corbeau paraissant dans les cérémonies avec une tête d'oiseau, et le Lion avec le mufle de sa bête[2].

Les dénominations animales sont mises par Porphyre en rapport avec les signes du zodiaque et la métempsycose[3] : application du symbolisme astral dont il est superflu de démontrer le caractère artificiel. Quant à l'idée de la métempsycose, elle est justifiée en ce sens, que de telles appellations supposent à l'origine une sorte de participation mystique entre un groupe humain et une espèce animale. C'est un rapport analogue à celui qui constitue le totémisme, mais ce n'est pas précisément

1. *Ep.* CVII, *ad Laetam.* « Ante paucos annos propinquus vester Graccus nobilitatem patriciam nomine sonans, cum præfecturam gereret urbanam, nonne specum Mithrae et omnia portentosa simulacra quibus Corax, Gryphus (à corriger en *Cryphius*, d'après les textes épigraphiques ; noter la persistance de noms grecs dans la nomenclature), Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater initiantur, subvertit, fregit, excussit, et his quasi obsidibus ante praemissis impetravit baptismum Christi. »

2. On peut les voir tous deux avec leurs masques sur le bas-relief de Konjika, reproduit dans CUMONT, *Mystères*, 164.

3. *Loc. cit.*, p. 159, n. 2.

le rapport totémique. On a comparé avec raison aux Corbeaux et aux Lions de Mithra les Ourses d'Artémis au Brauron, les Taureaux de Dionysos, les Poulains de Déméter[1]. Ici plusieurs dénominations animales se rencontrent dans le service d'une même divinité ; mais le principe est le même ; originairement il ne s'agit ni du rapport spécifique d'un clan avec tel animal, comme dans la relation totémique, ni du culte d'une divinité représentée en forme animale à laquelle on aurait pensé s'identifier en prenant la peau de sa bête. C'est la bête elle-même qui d'abord est douée d'esprit, qui est esprit ; on acquiert l'esprit de son espèce en mangeant sa chair, en se revêtant de sa peau; l'esprit jouit d'une certaine indépendance, et ses participants se recrutent par une sorte de sélection ; c'est déjà la confrérie[2]. L'esprit peut devenir un dieu, et la bête devient sa victime favorite ou son symbole. La confrérie, qui était d'abord unie dans la participation d'une vertu magique, est unie dans le culte d'une divinité ; et tout un groupe de confréries peut rester associé dans le culte d'un seul et même dieu, comme il semble que ce soit le cas pour Mithra.

Sont à considérer certainement comme degrés inférieurs ceux des Corbeaux et des Occultes. Porphyre[3] dit en termes exprès que les Corbeaux sont des « auxiliaires ». Dans les représentations de Mithra tauroctone apparaît souvent un corbeau qui est tourné vers le dieu, et que Mithra parfois semble regarder. Le corbeau doit être le messager qui transmet à Mithra, peut-être de la part du Soleil[4], l'ordre d'immoler le taureau. Son rôle figure assez bien la fonction subalterne des Corbeaux, messagers et serviteurs, remplissant de menues besognes autour des initiés et dans le service divin. Les Corbeaux pourraient être qualifiés d'enfants de chœur. Leur grade pouvait être conféré à des enfants[5], et sans doute était-ce la règle dans les an-

1. Cumont, *Mystères*, 156 ; *Monuments*, I, 315.
2. Cf. *supr.* p. 36.
3. *Supr. cit.* p. 159, n. 2, ὑπηρετοῦντας κόρακας.
4. Cumont, *Mystères*, 136.
5. Voir Cumont, *Monuments*, II, 93, inscription 10.

ciens temps, cette classe juvénile servant d'introduction aux grades plus élevés.

On ne sait à peu près rien des Occultes, si ce n'est que leur rôle, dans le groupement des classes, était plutôt négatif. On ne les voyait pas. Ils ne figurent pas dans les bas-reliefs, et l'on ne doit pas s'en étonner. Ils étaient cachés. Dans une circonstance pourtant on les montrait, et il semble que ce fût une cérémonie particulièrement solennelle. Ce devait être à leur entrée dans la classe des Occultes ou à leur sortie, plutôt à leur entrée, car la formule : « Montrer les Occultes[1] », paraît concerner leur initiation. Leur nom vient-il de ce que, dans les réunions de la communauté, ils auraient été « cachés par quelque voile »[2] ? On peut le conjecturer, mais il reste toujours à dire pourquoi on les séparait ainsi. Leur nom même implique une sorte d'interdit qui doit aller bien au-delà d'une séparation artificielle dans les assemblées de culte. Dans l'économie générale des mystères, cette classe, qui se trouve entre la catégorie enfantine des Corbeaux et la catégorie adulte des Soldats, pourrait bien être, au moins quant à l'origine, la classe des adolescents, arrivant à l'âge de puberté, et soumis à un régime spécial, séparés des mères, auprès desquelles s'est passée leur enfance, et non encore admis tout à fait dans la société des hommes, comme il se pratique chez beaucoup de non-civilisés. Cette classe étrange des *Cryphii* aurait ainsi une explication tout à fait naturelle.

Le Soldat doit appartenir à la catégorie des initiés proprement dits. Porphyre, il est vrai, désigne les Lions comme étant ceux qui participent aux mystères[3]. Mais Porphyre ne mentionne pas les grades intermédiaires entre les Corbeaux et les Lions, et l'on ne peut guère s'autoriser de son témoignage pour ne considérer comme vraiment initiés que les quatre degrés

1. Les formules : « ostenderunt cryphios », et « tradiderunt cryphios », *Monuments*, II, 93, inscr. 9 et 91, inscr. 12, semblent équivalentes, et si elles le sont, il en résulte que la *traditio*, l'initiation, était l'*ostensio*, la présentation des *cryphii*.

2. Cumont, *Mystères*, 157.

3. μετέχοντες τῶν ὀργίων. *Supr*. p. 159, n. 2.

supérieurs, à l'exclusion des Soldats. Dans l'économie des mystères le titre a une haute signification religieuse. Dans l'ancienne économie des classes d'initiés, les Soldats étaient sans doute de vrais guerriers, confrérie de jeunes gens, voués à la chasse et aux combats. Ce ne sont plus des novices. Tertullien, qui paraît avoir assez bien connu les mystères de Mithra, s'étend sur l'initiation du Soldat. Le diable « aussi »,dit-il, « baptise certaines personnes, ses croyants ; il promet l'expiation des péchés par l'effet du bain ; et, si je me souviens encore de Mithra, il (le diable) marque là au front ses soldats, il célèbre l'oblation du pain, apporte une image de la résurrection et sous le glaive rachète la couronne.[1] »

Tertullien a bien l'air de se souvenir de Mithra comme s'il en avait été sectateur ; en tout cas, fils de centurion, il a pu être exactement instruit sur les pratiques d'un culte qui recrutait ses adeptes principalement dans l'armée. Or, Tertullien, quant il parle des soldats du diable que celui-ci marque de son sceau chez Mithra, ne vise pas les initiés de Mithra en général[2], mais la catégorie d'initiés qu'on désigne sous le nom de Soldats, ceux dont l'initiation est caractérisée par le rite de la couronne, rite que Tertullien, comme on va le voir, connaît aussi dans le plus grand détail. Et ce qui apparaît d'abord est que l'initiation des Soldats comportait un baptême[3] auquel se rattachait l'imposition d'une marque sur le front. Tertullien trouve, et il a

1. *De praescr*, 40. « Ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis (diabolus) æmulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos, expositionem (var. expiationem) delictorum de lavacro repromittit ; et *si adhuc memini Mithrae* (c'est ainsi qu'on doit lire, et non *Mithra*, le diable restant sujet de la phrase ; car Tertullien, sans se reprendre et sans nommer de nouveau le diable, après avoir parlé de Mithra, signalera, comme inventions diaboliques le mariage unique du flamine de Jupiter et la virginité des vestales), signat illic in frontibus *milites* suos, celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. »

2. Opinion de Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore* dans *Archiv fur Religionwissenschaft*, XIV, I-II (1911), 128. Il faut faire attention que les « souvenirs » de Tertullien sont très précis.

3. Il y avait une fontaine dans le sanctuaire ou tout près (Cumont, *Mystères*, 161, n. 2). Cf. l'indication de Porphyre, *supr.*, p. 163, n. 2 ; le même dit, *De antro nymph.* 18 : παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται. Il y a aussi un puits dans l'enclos du temple du feu chez les Parsis.

raison de trouver que cela ressemble extraordinairement au baptême chrétien et à la *signatio* qui y est annexée, à ce qu'on a plus tard appelé la confirmation. Il y aurait subtilité à dire que les premières lignes du texte cité ne concernent pas les mystères de Mithra : Tertullien parle d'abord en général, parce qu'il sait que le diable baptise encore ailleurs que chez Mithra[1] ; mais c'est chez Mithra seulement qu'au baptême s'adjoint l'imposition d'un signe au front, comme dans l'Église chrétienne. Mais Mithra y allait plus brutalement que l'Église ; il marquait ses hommes au fer rouge[2], tandis que l'évêque se contentait de tracer avec son doigt sur le front du néophyte un signe de croix, signe fugitif que le chrétien ensuite répétait souvent sur lui-même. L'intention du rite était la même : le Soldat était voué à Mithra, comme le chrétien au Christ.

Voici maintenant ce qu'écrit Tertullien touchant le rite de la couronne : « Rougissez, frères d'armes du (Christ), qui ne serez point jugés par lui (au dernier jour), mais par le Soldat de Mithra qui, initié dans la caverne, vrai camp de ténèbres, lorsque la couronne qui lui a été présentée avec une épée, comme pour singer le martyre, a été disposée sur sa tête, est invité à la détourner de sa main tendue en disant que Mithra est sa couronne[3]. » Rite superbe et qui convient à une initiation de soldat. Tertul-

1. *De bapt.* 5, *supr. cit.*, p. 147, n. 1.

2. C'est à cette marque probablement que se rapporte le passage de Grégoire de Naziance, *Or.* iv, *adv. Julian*, 70 (*ap.* Cumont, *Monuments*, II, 15), concernant τὰς ἐκ Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους τὰς μυστικάς. Perdrizet, 128.

3. *De Corona*, 15. « Erubescite, commilitones ejus (Christi), jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite (le jeu de mot paraît voulu entre les *commilitones* du Christ et le *miles* de Mithra ; mais il ne s'ensuit aucunement que Tertullien attribue à *miles* un sens aussi général qu'à *commilito* ; c'est la formule spéciale et caractéristique, *miles Mithrae*, qui induit Tertullien à rappeler aux chrétiens qu'eux, sans s'appeler Soldats, sont aussi frères d'armes du Christ), qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accomodatam, monetur obvia manu a capite pellere et in humerum si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento (cf. *supr.* p. 143, n. 4) statimque creditur Mithrae miles si dejecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli », etc.

lien en sent la beauté, et l'on dirait qu'il en garde l'impression vivante. Une couronne est offerte, que le candidat paraît ne pouvoir atteindre qu'au péril de sa vie ; il la gagne pourtant ; mais, à l'instant où l'on va la lui poser sur la tête, il l'écarte en protestant qu'il ne veut d'autre couronne, couronne de protection et de gloire, que Mithra son sauveur[1]. Le rituel de Mithra ne s'était donc pas développé uniquement dans le sens du symbolisme doctrinal et théologique ; il avait des traits de haut symbolisme moral. Dans l'antiquité, ce rite de la couronne qu'il fallait prendre à la pointe de l'épée pouvait bien être une épreuve réelle et qui avait toute sa valeur en elle-même, à moins encore que ce ne fût un rite de saison coordonné à l'initiation du Soldat.

Le pendant mythique de ce rite paraît exister dans une petite scène des bas-reliefs, où l'on voit le Soleil agenouillé, quelquefois avec une couronne auprès de lui, et Mithra, debout, la main levée avec un couteau ou un autre objet, lui conférant une sorte d'initiation[2]. L'identification mystique du Soldat au Soleil n'est pas indifférente à noter ; et il apparaît ainsi que Mithra est censé la couronne du Soleil comme on dit qu'il l'est du Soldat.

Comme les renseignements de Tertullien présentent toute garantie de précision et de solidité, il convient de remarquer que le pendant de la cène chrétienne, l'eucharistie mithriaque, se trouve amenée par lui entre le rite du baptême et celui de la couronne, deux traits qui concernent l'initiation du Soldat ; que le rite de la cène doit appartenir aussi à cette initiation ; que par conséquent le Soldat ne peut manquer d'être un véritable initié. Il va sans dire que le banquet sacré n'était pas réservé uniquement à cette initiation, mais il en faisait partie, et l'on conçoit que Tertullien se soit récrié contre la malice du diable, puisque l'initiation du Soldat se trouvait correspondre trait pour trait au rite complet de l'initiation chrétienne, avec le baptême, la *signatio* et la communion eucharistique. On ne

1. CUMONT, *Mystères*, 160, relève emploi de la même formule dans les Odes de Salomon (I, 1 ; 17, 1 ; 5, 1).
2. TOUTAIN, 149. Voir un de ces tableaux dans CUMONT, *Mystères*, 134.

saurait dire ce qu'il entend par « image de la résurrection » : il avait trouvé, il avait vu aussi chez Mithra, comme dans les cérémonies de l'initiation chrétienne, quelque expression symbolique de la vie éternelle ; le symbole de la vie future se trouvait à côté du symbole de la mort ; peut-être le simulacre de mort était-il associé à la lutte pour la couronne, et celle-ci présentée à la fin en gage d'immortalité. Dans la perspective que suggère le texte de Tertullien, la lutte pour la couronne viendrait après le repas sacré. Il n'y aurait pas lieu d'en être surpris : car la lutte signifie, en un sens, et liturgiquement elle est la carrière désormais ouverte au Soldat et au terme de laquelle il trouvera la couronne immortelle.

Maigre est l'information relative aux Lions. Tertullien parle d'eux incidemment en traitant du culte des éléments dans les religions païennes ; il constate ce culte chez « les mages de Perse, les hiérophantes d'Égypte, les gymnosophistes de l'Inde » ; il signale ensuite l'artifice par lequel, pour pallier l'enfantillage et l'immoralité des vieux mythes, on a voulu identifier les dieux aux éléments, et il ajoute : « C'est ainsi qu'on représente les Lions de Mithra comme l'expression mystique de la sécheresse et de la chaleur[1] ». Par où l'on voit que Tertullien connaissait aussi bien la théologie savante de Mithra que ses rites. Porphyre dit la même chose en signalant l'emploi du miel dans la consécration des Lions : « Lorsqu'on verse du miel au lieu d'eau sur les mains de ceux qui reçoivent l'initiation *léontique*, on les invite à se garder les mains pures de tout mal, de tout méfait et de toute souillure; et c'est en leur qualité de myste (c'est-à-dire de lion, qui est l'animal symbolique du feu), le feu étant purifiant, qu'on leur présente l'ablution qui leur convient, écartant l'eau

1. *Adv. Marc.* I, 13. « Ipsa quoque vulgaris superstitio communis idololatriae, cum in simulacris de nominibus et fabulis veterum mortuorum pudet ad interpretationem naturalium refugit et dedecus suum ingenio obumbrat... Sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur (cf. *supr.* p. 135, n. 1), sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur. »

comme ennemie du feu. C'est aussi avec du miel qu'on (leur) purifie la langue de toute faute.[1] » Ces indications sont un peu confuses. Le fait positif est qu'on mettait du miel sur la langue des Lions et qu'on en répandait aussi sur leurs mains.

Que le miel ait été employé ainsi comme moyen de purification, c'est possible[2], bien que le miel dans la bouche ait pu signifier une communication positive de vertu. Que le miel ait été choisi au lieu d'eau en cette occasion, parce que le Lion est le feu et que le feu n'aime pas l'eau, on n'a pu le dire que quand les Lions ont été censés incarner le feu, et il n'est pas du tout certain, il n'est même pas très probable que les Lions de Mithra aient été censés dès l'abord incarner le feu[3]. Les Lions de Mithra ont pu exister et être consacrés avec du miel longtemps avant qu'on les identifiât avec l'élément igné. L'emploi du miel aurait une autre raison. Toutefois l'idée d'une participation mystique entre le feu, le lion et les Lions de Mithra pourrait être beaucoup plus ancienne que l'interprétation des rites mithriaques par la théorie des quatre éléments. On peut aussi rappeler la coutume d'enduire de miel la langue des nouveau-nés[4] et l'importance du miel dans la tradition religieuse des Perses[5]. Le miel, substance céleste, venue de la lune où a été recueillie la

1. *De antro nymph.* 15. Selon Porphyre le miel a vertu de purification et vertu de conservation. ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικὰ μυουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγχέωσι, καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ καὶ ὡς μύστῃ, καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρός, οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολέμιον τῷ πυρί, καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶτταν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ. ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται. On ne saisit pas bien les idées, — s'il y en a, — qui sont au fond de la comparaison : le miel purifiant convient au Lion, qui est myste ; le miel conservant convient au Perse, qui est gardien des fruits. L'intégrité du texte n'est d'ailleurs pas à suspecter (avec CUMONT, *Monuments*, I, 317, n. 2), car il est parfait de logique verbale.

2. Selon GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* IV, 52, Julien, après son apostasie, aurait purifié avec du miel ses mains, qui avaient touché le pain eucharistique ; et Julien était dès lors initié au culte de Mithra. Cf. CUMONT, *Mystères*, 162, 213.

3. On a pu voir, *supr.* p. 176, n. 1, que Tertullien ne le croit pas du tout, et qu'il semble connaître un mythe sur les Lions, auquel avait été rattachée artificiellement l'interprétation naturiste qui identifiait le lion au feu.

4. CUMONT, *Mystères*, 162.

5. *Id. ibid.*, et *Monuments*, I, 320.

semence du taureau divin qu'a immolé Mithra au commencement des temps, pouvait être ici un élément particulièrement efficace de consécration, de régénération, supérieur en vertu à l'eau, et comparable pour ses propriétés mystiques au breuvage sacré du haoma.

Le miel était employé aussi dans la consécration du Perse. Au dire de Porphyre, le miel lui aurait été « présenté comme au gardien des fruits », parce que le miel n'a pas seulement une vertu purifiante, mais aussi une vertu de conservation [1]. Cette fois l'explication tient du jeu de mots plus que de la philosophie et n'en vaut pas mieux pour cela. Comme dans le cas précédent, le haut degré de l'initiation justifie l'emploi du miel. Mais, à en croire Porphyre, si le Lion est caractérisé comme « myste », le Perse l'est comme « gardien des fruits ». L'étrangeté de l'indication ne la rend que plus précieuse. C'est un trait de vieille mythologie[2] que Porphyre a encadré tant bien que mal dans ses réflexions. Probablement est-il en rapport avec une petite scène des bas-reliefs où l'on voit Mithra dans un arbre, créateur sans doute plutôt que gardien des fruits[3]. Mais le passage est facile d'une idée à l'autre. Le Perse représenterait Mithra dans son rapport avec la végétation. Dans les cérémonies du culte, il portait le costume oriental et le bonnet phrygien que porte aussi Mithra[4]. Que ce degré d'initiation ait été institué pour rappeler l'origine du culte mithriaque et l'agrégation des prosélytes étrangers à la nation perse, on a pu le conjecturer[5]. L'hypothèse toutefois pourrait n'être fondée qu'en partie, à moins qu'elle ne le soit pas du tout. Pourquoi ce grade seul aurait-il rappelé l'origine ethnique du culte ? Est-il bien vraisemblable qu'on

1. *Supr.* p. 177, n. 1.

2. C'est le mythe du Perse, analogue au mythe du Lion que fait supposer Tertullien, *loc. cit.*

3. Toutain, 147. Cette interprétation ne paraît purement conjecturale (Cumont, *Mystères*, 133) que si l'on fait abstraction de la correspondance qui existe d'ordinaire entre les tableaux mythiques et les initiations et rites mithriaques.

4. Bas-relief de Konjika, *supr.* p. 167, n. 2.

5. Dieterich, 151 ; Cumont, *Mystères*, 158 ; *Monuments*, I, 317.

l'ait institué à cet effet ? Le nom de Perse n'aurait-il pas été substitué à un autre vocable ? Ne pourrait-on lui trouver un sens, même pour la Perse ? Le rôle du Perse correspondant à une fonction spéciale de Mithra dans la nature, rien n'invite à y voir une invention tardive, et peut-être est-il plus sage d'abandonner cette conjecture.

Au-dessus du Perse vient le Courrier du Soleil. Comme Mithra et avec lui, ce myste est assimilé au Soleil ; car il ne court pas devant le Soleil, il monte avec lui sur son char, et c'est par le nom du Soleil, non par celui de la course, que se définit l'initiation[1]. La scène mythique correspondante est souvent figurée dans les petits tableaux des bas-reliefs ; le Soleil sur son char tend la main à Mithra, qui monte auprès de lui[2]. Mithra a donc été le premier Héliodrome, comme il a été le premier Perse. Dans l'économie des mystères et dans leur interprétation astrologique, ce degré, au-dessus duquel il n'y a plus que le suprême, montre l'initié sur le chemin du ciel, où il n'a plus qu'à pénétrer avec Mithra pour atteindre la sphère de la divinité. La scène mythique représente probablement l'ascension de Mithra au ciel après ses travaux et figure l'admission des élus au ciel d'Ahoura Mazda[3]. Car il ne s'agit pas ici de bonheur dans le monde inférieur, séjour des morts, mais dans le monde céleste, dans la sphère de la lumière éternelle. Les confrères du Soleil pourraient avoir eu originairement un caractère moins idéal, et réglé par leurs rites le cours normal de l'astre avec lequel ils étaient en communion mystique, le culte du Soleil et du feu remontant chez les Perses aux plus anciens temps.

Le grade suprême était celui de Père[4], dont la dignité cor-

1. « Tradiderunt *heliaca* », dans les inscriptions. Cf. *supr.* p. 172, n. 1, pour les Occultes. Autres formules : « tradiderunt *leontica* », « tr. *persica* », « tr. *patrica* » ; dans l'inscription citée *supr.* p. 172, n. 1, « tradidit *hierocoracica* ». Manque la formule pour le « miles ».

2. Par ex., Cumont, *Mystères*, 134 ; *Monuments*, II, 346, 350.

3. Cf. Cumont, *Mystères*, 137, 149, 158.

4. Dans les inscriptions, « pater, pater patratus, pater sacrorum, pater patrum, pater et sacerdos », etc. Voir, pour les références, Cumont, *Monuments*, II, 535. Cf. Tertullien, *Apol.* 8 : « Atquin volentibus initiari moris est, opinor,

respond à celle de Mithra au ciel. Comme on trouve des pères partout, il n'est peut-être pas indispensable que la dénomination ait été empruntée aux thiases grecs[1]. Ce peut être originairement le groupe des anciens, des vieux sages, gardiens des traditions sacrées de la tribu. Dans l'économie des mystères, ils sont les parfaits initiés, pleinement participants de Mithra. Aussi bien était-ce à eux qu'il appartenait de conférer toutes les initiations, d'accomplir les rites qui correspondaient aux œuvres mythiques de Mithra. A la tête des Pères eux-mêmes était le Père des Pères[2], sans doute le grand président des initiations et le chef spirituel de toute la communauté en ses différentes classes. On ignore quelles étaient les conditions préliminaires de l'initiation[3], de l'avancement dans la hiérarchie des classes. Les Pères réglaient tout cela ou veillaient à l'observation des règles traditionnelles.

Si l'on ignore presque tout du rituel des initiations, l'on sait au moins que des « épreuves » assez dures étaient parmi les conditions préliminaires d'admissibilité aux différents grades, et que même le rituel des initiations, surtout pour le Soldat, retenait au moins le simulacre de luttes et de dangers. Grégoire de Nazianze parle des « tourments et des cautérisations mystiques[4] »

prius *patrem* illum *sacrorum* adire, quae, praeparanda sint describere » ; et *Ad nat.* v, 7 : « Sine dubio enim initiari volentibus mos est prius ad magistrum sacrorum vel patrem adire. » — Les initiés s'appellent « sacrati, consacranei, fratres ». Cf. *supr.* p. 153, n. 1.

1. Cumont, *Mystères*, 158.

2. Cf. *supr.* p. 179, n. 4 ; et Cumont, *Mystères*, 159.

3. La cérémonie paraît avoir été désignée sous le nom de *sacramentum*, comme on a pu le voir pour Isis. Elle implique un engagement sacré analogue au serment militaire. En partant de l'idée que l'initiation comporte essentiellement révélation de doctrine secrète, on a pu dire que « le candidat s'engageait avant tout à ne pas divulguer les doctrines et les rites qui lui seraient révélés » (Cumont, *Mystères*, 160) ; mais l'obligation du secret, par rapport aux rites du mystère, allait de soi, et l'objet principal, direct, du serment, où le secret était d'ailleurs impliqué, était plutôt l'engagement positif envers le dieu du mystère (se référer au texte d'Apulée, *supr.* p. 143, n. 4), tout comme le serment militaire était un engagement de service envers l'empereur, et le baptême chrétien la consécration du fidèle au Christ. Cf. Reitzenstein, *Mysterien*[1], 71.

4. *Supr.* p. 174, n. 2.

auxquels sont soumis les fidèles de Mithra. Les brûlures sont le signe dont il a été parlé plus haut. A en croire un commentateur de Grégoire, les tourments auraient été des épreuves par l'eau, par le feu, dans la neige, par la faim, par la soif, par des courses prolongées[1]. Programme exagéré sans doute, mais où tout pourrait bien n'être pas imaginaire. Il y avait certainement des jeûnes et des abstinences. Les courses ont toute chance d'être figurées dans certaines scènes des bas-reliefs par les courses de Mithra. Enfin le rituel gardait des cérémonies sanglantes et des images de lutte qui avaient les unes et les autres dû être anciennement des épreuves réelles, non des simulacres inoffensifs.

L'historien Lampride écrit, à propos de Commode, que cet empereur souilla les mystères de Mithra par un véritable homicide, alors que la coutume était seulement d'y dire ou d'y feindre quelque chose de pareil en manière d'épouvantail[2]. L'indication ne paraît pas suspecte : il y avait simulacre de meurtre accompli par le myste ou devant lui, ou, mieux encore peut-être, sur lui. Commode, accomplissant les rites, probablement en qualité de Père, et dans l'initiation d'un Soldat, aurait tué le candidat, alors que, normalement, il ne devait que faire semblant de le mettre à mort. Ce simulacre ne devait pas être celui d'un meurtre vulgaire, non plus d'un sacrifice humain qui aurait été directement offert au dieu, mais plutôt, comme il a été dit précédemment, d'un combat qui pouvait d'ailleurs avoir dès l'origine une signification magico-religieuse. Et c'est en ce sens seulement que la mort du vaincu pourrait être considérée comme un sacrifice humain. La lutte sera devenue plus tard une épreuve plus ou moins dangereuse, et finalement une fiction liturgique. Commode a commis un véritable assassinat, parce

1. Nonnus le mythographe. Textes dans Cumont, *Monuments*, II, 27-28.

2. Lampride, *Commodus*, 9 (dans Cumont, *Monuments*, II, 21). « Clava non solum leones in veste muliebri et pelle leonina sed etiam homines multos adflixit ; debiles pedibus et eos qui ambulare non possent in gigantum modum formavit, ita ut a genibus de pannis et linteis quasi dracones degerentur, eosdemque sagittis confecit. Sacra Mithriaca homicidio vero polluit cum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat. »

que le candidat ne songeait point à se battre et se prêtait sans défiance à ce manège rituel qui était peut être le combat pour la couronne[1].

D'après le même auteur, Commode aurait tué des lions et des hommes, aussi des culs-de-jatte costumés en dragons et pourvus de queues postiches qui étaient fabriquées avec des étoffes[2]. Le texte n'est pas sans obscurité, l'historien n'ayant peut-être pas bien compris les données qu'il transcrivait ; mais, quoiqu'il ne le dise pas expressément, cette indication paraît concerner aussi des rites de mystères, et les mystères de Mithra, où Commode avec sa massue, jouant le rôle de Mithra chasseur de fauves, aura exterminé réellement un certain nombre de Lions, au lieu de les poursuivre fictivement. Le pendant de ce rite ne s'est pas retrouvé sur les monuments ; mais certains bas-reliefs représentent le Dieu suprême abattant un géant, un homme dont le corps se termine en queue de serpent[3] : ce sont les culs-de-jatte dont parle Lampride. Ici encore Commode aura voulu jouer au naturel le combat d'Ormazd contre les monstres.

D'où l'on doit inférer que ce combat faisait partie des rites, et que les bas-reliefs en ce point encore figurent probablement une cérémonie du culte mithriaque,sinon une cérémonie spéciale des initiations. Ajoutons que ce rite, originairement peut-être rite de saison figurant la lutte du printemps contre l'hiver, interprété ultérieurement en lutte du Créateur contre les puissances de désordre, peut être fort ancien ; enfin que ce détail et d'autres du même genre invitent à penser que le rituel des mystères a retenu tout un ensemble de coutumes et cérémonies

1. Lampride dit clairement qu'il n'y avait qu'un simulacre d'homicide, et il ne pense pas du tout à un sacrifice humain. L'ancienne religion des Perses n'avait pas ignoré le sacrifice humain, surtout, à ce qu'il semble, dans le culte d'Ahriman. Cf. HÉRODOTE, VII, 113-114 : et l'on a pu voir ce que Pline pensait des mages et de leurs opérations ; mais il n'y avait pas de sacrifices humains dans les mystères au temps de l'empire. Voir sur ce point CUMONT, *Monuments*, I, 69, 70 ; II, 42, 45.

2. *Supr.* p. 181, n. 2.

3. Voir CUMONT, *Mystères*, 112-113.

qui ressemblent tout à fait aux pratiques des non-civilisés, spécialement aux mascarades qui se pratiquent dans leurs sociétés secrètes. Et cette circonstance confirme l'hypothèse précédemment émise touchant l'origine des initiations mithriaques.

On comprend qu'un auteur chrétien[1] ait reproché, bien à tort d'ailleurs, aux cérémonies de Mithra leur manque de sérieux, et qu'il ait imaginé qu'on s'y moquait des candidats à l'initiation. Il représente ceux-ci les yeux bandés, pendant qu'une troupe frénétique se remue autour d'eux : les uns imitent le cri du corbeau en agitant leurs ailes ; les autres rugissent comme des lions; certains candidats, les mains liées avec des boyaux de poule, doivent sauter par dessus des fossés pleins d'eau ; un individu, qui arrive avec une épée, coupe les boyaux et se qualifie pour cela de libérateur ; et il y a pis encore. Nonobstant cette dernière assertion, l'auteur a dit probablement tout ce qu'il savait, et même un peu davantage. Le gros de ses informations est fondé en réalité ; la façon dont il les tourne en caricature permet de penser qu'il les tient de seconde main et les paraphrase en rhéteur. Tertullien parlait un autre langage en décrivant le rite de la couronne. Il n'en est pas moins facile de reconnaître les Corbeaux et les Lions sous leurs masques rituels. Les fouilles ont prouvé qu'il se faisait grande consommation de volailles dans les cérémonies de Mithra. Le rite des mains liées avec des boyaux de poulet s'associe à une « épreuve » et appartenait à quelque initiation. Son caractère grossier atteste son antiquité ; ce que notre auteur en dit ferait supposer qu'on en donnait une interprétation symbolique dont il n'a pas connu le sens, ou qu'il ne se soucie pas de répéter[2].

1. AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (ap. CUMONT, *Monuments*, II, 8). « Illud autem quale est quod in spelaeo velatis oculis inluduntur ? Ne enim horreant turpiter dehonestari se oculi illis velantur, alii autem sicut aves alas percutiunt vocem coracis imitantes ; alii vero leonum more fremunt ; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis projiciuntur super foveas aqua plenas, accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta qui se liberatorem appellet. Sunt et cetera inhonestiora. Ecce quantis modis turpiter inluduntur qui se sapientes appellant. »

2. La mention du glaive pourrait faire songer à l'initiation du Soldat ; et

III

A en juger par les débris qu'on a retrouvés sur leur emplacement, les sacrifices devaient être assez nombreux dans le culte de Mithra[1]. Les fouilles ont livré de nombreux couteaux de fer et de bronze, même des chaînes qui probablement servaient à attacher les victimes. On immolait des bœufs, des moutons, des chèvres, des porcs, et grande quantité de poules. Il semble même qu'on ait sacrifié parfois des bêtes sauvages, telles que sangliers, cerfs, renards, loups. Comme on n'imagine pas que la dernière victime, bête ahrimanienne, ait pu figurer dans un sacrifice aux dieux célestes, force est d'admettre que les sectateurs de Mithra rendaient un culte et célébraient des sacrifices à Ahriman. Le fait est d'ailleurs attesté par des dédicaces concernant le même dieu[2]. Et si contraire qu'il soit aux principes de l'Avesta, on n'a pas lieu d'en être surpris, le culte d'Ahriman chez les anciens Perses étant attesté par Hérodote[3] et par Plutarque[4]. Une réforme dominée par un principe théologique a pu seule priver d'hommages un dieu aussi puissant. Sur ce point les mystères n'ont fait que retenir l'ancienne tradition du culte perse. Mais si des sacrifices ont été offerts à Ahriman, sacrifices qui n'étaient sans doute, à aucun titre, des sacrifices de communion, il paraît absolument impossible de lui attribuer tous les sacrifices d'animaux[5]. L'interdiction des victimes animales dans le service des êtres célestes n'aurait pas manqué de frapper les anciens, si elle avait existé. On ne doit pas s'attendre à la rencontrer dans le culte de Mithra, qui procède de l'ancienne religion perse, où ces sacrifices étaient largement pratiqués, alors

peut-être y a-t-il quelque rapport entre le « liberator » de notre texte et le « sub gladio redimit coronam », de Tertullien. *supr.* p. 173, n. 1.

1. Pour le détail voir Cumont, *Monuments*, I, 68-69.
2. Cumont, *Mystères*, 172 ; *Monuments*, I, 139.
3. *Supra cit.* p. 182, n. 1.
4. *De Iside*, 33.
5. Comme semble y incliner Cumont, *Mystères*, 172 ; *Religions orientales*, 280, n. 53.

que, même dans l'Avesta, une telle défense n'existe pas ; car le livre sacré n'interdit pas les sacrifices animaux ; il ne se borne pas à les tolérer, il les autorise ; et ce n'est pas en vertu d'un principe antérieurement posé, mais, à ce qu'il semble, par l'effet des circonstances historiques dans lesquelles il s'est perpétué, que le parsisme les a presque entièrement abandonnés. Mithra en personne avait célébré le premier sacrifice, et les fidèles de Mithra continuaient de suivre son exemple.

Il est vrai que la scène de Mithra tauroctone était interprétée symboliquement dans les mystères et qu'on a pu nier qu'elle correspondît à un sacrifice actuellement pratiqué dans le culte[1]. L'inférence est risquée peut-être, car les tableaux des bas-reliefs ont d'ordinaire un pendant réel dans la liturgie et ne se rapportent pas directement à des croyances spéculatives. On est donc invité plutôt à regarder la grande scène des bas-reliefs comme traduisant mythiquement l'acte le plus solennel de la religion mithriaque. Mais la question mérite d'être examinée de plus près.

Tout le monde connaît le type de cette représentation : dans une caverne, le taureau dompté, tombé à terre, les jambes de devant pliées sous lui, celles de derrière étendues ; Mithra sur la bête, le genou gauche plié, la jambe droite allongée sur la cuisse droite du taureau ; de la main gauche il soulève les naseaux de l'animal, dont la tête se tourne vers le ciel, et de la main droite il lui enfonce, au défaut de l'épaule, un long coutelas ; Mithra lui-même a la tête tournée, comme regardant derrière lui, et souvent avec une singulière expression de tristesse ; ordinairement un corbeau, à gauche, se penche de son côté ; souvent, dans l'angle à gauche, est la figure du Soleil, à droite celle de la Lune; en bas, se jetant vers le sang qui jaillit de la blessure, est un chien, aussi un serpent ; un scorpion pince les testicules de la bête expirante et les pique de sa queue ; une fourmi quelquefois se met aussi de la fête ; ou bien, au-dessous du taureau,

1. Cumont, *Monuments*, I, 184. En sens contraire, Gruppe, *Griech. Mythologie*, 1598, qui nie la signification mythologique du tableau.

un cratère est représenté, un lion a l'air de le garder ou d'y boire, tandis que, d'autre part, le serpent a mine d'en faire autant ; de chaque côté, un jeune homme, l'un, Cautès, avec une torche levée, l'autre, Cautopatès, avec une torche renversée, tous deux vêtus et coiffés comme Mithra ; dernier détail, qui ne doit pas être le moins important, la queue du taureau, relevée, se termine en touffe d'épis ; on signale même des monuments où ce sont des épis qui jaillissent, au lieu de sang, de la blessure du taureau[1]. Ce sont ces épis-là qui donnent le mot de la scène, ou bien il est superflu de le chercher.

Toute une légende mystique existait sur Mithra et le taureau primordial, les bas-reliefs en font foi. Dans les petits tableaux qui encadrent souvent le tableau principal, on voit Mithra prenant le taureau par les cornes comme pour le dompter, ou bien suspendu par les cornes et emporté par l'animal, ou bien le montant à califourchon ; ailleurs Mithra, tenant le taureau sur ses épaules par les jambes de derrière, l'entraîne à reculons vers la caverne, ou bien il le porte tout à fait sur son cou[2]. C'est pour cela sans doute que Mithra, dans sa propre liturgie, était appelé « voleur de bœuf »[3]. Ailleurs on voit le taureau voguant sur une

1. Cumont, *Monuments*, 187.

2. Voir Cumont, *Mystères*, 134-138 ; *Monuments*, I, 166-172, 184-202.

3. Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 5. « Virum vero abactorem bovum colentes sacra ejus ad ignis transferunt potestatem (Mithra serait le feu, et le mythe du taureau dérobé serait à interpréter par là), sicut propheta ejus tradidit nobis dicens : Μύστα βοοκλοπίης [υἱὲ δέξιε] (συνδέξιε ?) πατρὸς ἀγαυοῦ (restitution conjecturale, éd. Halm, d'un texte fort altéré dans les manuscrits ; mais l'authenticité du mot essentiel : « voleur de bœufs », est garantie par le commentaire et, on va le voir, par le témoignage de Porphyre). Hunc Mithram dicunt, sacra vero ejus in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis vitent... Deum esse credis cujus de sceleribus confiteris. » Porphyre, *De antro nymph.* 18, contient une allusion à l'hymne cité, qui pourrait bien avoir appartenu à la liturgie mithriaque : σελήνην τε οὖσαν γενέσεως προστάτιδα μέλισσαν ἐκάλουν (οἱ παλαιοί) ; ἄλλως τε καὶ ἐπεὶ ταῦρος μὲν σελήνη καὶ ὕψωμα σελήνης ὁ ταῦρος, βουγενεῖς δ' αἱ μέλισσαι · καὶ ψυχαὶ δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων. Cumont, *Monuments*, II, 40, propose de lire ἐκδύων, mais on ne voit pas bien que le sacrifice du taureau puisse être compris en « offrande expiatoire de la création ». On pourrait peut-être proposer ἀκέων, « soignant » ou « réparant ». Mais ἀκούων peut-être la vraie leçon et contenir une allusion,

espèce de croissant, comme dans une nacelle,ou bien prêt à sortir d'une maison[1]. Il est d'ailleurs évident que la grande scène de l'immolation ne se présente pas comme un sacrifice de bête présentée solennellement à l'autel des dieux. Tout cela est d'apparence mythique, et c'est pourquoi on a proposé de n'y voir qu'un mythe.

Le mythe y est. La tradition avestique[2] a retenu la légende du taureau immolé à l'origine du monde, dont étaient sorties les plantes ; dont la semence recueillie et purifiée par la lune avait donné naissance aux espèces d'animaux utiles ; dont l'âme,

pour nous obscure, au mythe de Mithra, du dieu « qui est instruit en secret de la création », c'est-à-dire de la création à effectuer ou procurer par le sacrifice du taureau. Quoi qu'il en soit, le rapport de Mithra et du taureau avec la création ne peut être que positif, de cause à effet, Mithra étant créateur (cf. *supr*. p. 163, n. 2), et aussi le taureau, comme Porphyre le dit plus loin (24) : τῷ μὲν οὖν Μίθρᾳ οἰκείαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ κριοῦ μὲν φέρει Ἀρηίου ζῳδίου τὴν μάχαιραν, ἐποχεῖται δὲ ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν (ὁ Μίθρας) καὶ γενέσεως δεσπότης. Ce qui importe à noter est le rapport établi entre Mithra, le taureau, la lune, d'une part, et d'autre part la création des êtres. La lune est souvent figurée dans les bas-reliefs sur un char traîné par des taureaux blancs. (CUMONT, *Mystères*, 120.)

1. CUMONT, *Monuments*, I, 166-168 et *Mystères*, 138-139, a peut-être eu tort de vouloir coordonner ces tableaux et un autre, Mithra frappant d'une flèche un rocher d'où coule la pluie, comme les éléments d'une légende bien suivie. Chaque tableau peut correspondre à un mythe relativement indépendant. La forme de la nacelle donnerait à supposer que le tableau où elle figure représente de manière ou d'autre le taureau dans la lune ; et le taureau dans la maisonnette pourrait bien être le taureau zodiacal. Tout cela peut être coordonné à des mythes de sécheresse et de déluge, comme le suppose Cumont ; la scène de Mithra frappant le rocher s'y rattacherait de même ; mais tout cela aussi, tout cela d'abord fut coordonné à des rites particuliers ou à des cérémonies de saison qui ont donné naissance aux mythes. Et au lieu que la célébration du culte mithriaque dans des cavernes soit « une survivance rituelle du mythe qui plaçait dans une grotte l'immolation du taureau » (CUMONT, *Monuments*, I, 185), c'est bien plutôt le mythe qui a placé dans une grotte l'immolation du taureau primordial, parce que, de tout temps, le culte de Mithra, avec sacrifice réel du taureau, s'était célébré dans des antres de rochers.

2. Voir CUMONT, *Monuments*, I, 186-188. Dans le *Boundahish*, c'est Ahriman qui cause la mort du taureau. Ce n'est pas motif pour supposer que les prêtres de Mithra auraient substitué leur dieu à Ahriman. La correction du mythe est bien plutôt du côté de la tradition plus récente, qui a eu scrupule de faire tuer par un dieu lumineux et bon le taureau divinisé. Mais il n'est pas possible que la tradition primitive ait attribué au dieu de la mort et des ténèbres l'acte qui introduit la vie dans le monde.

montée jusqu'aux dieux, était devenue le génie protecteur des troupeaux. C'est ce taureau-là qu'a tué Mithra, et sans doute aussi lui faisait-on par avance honneur du sacrifice du taureau divin qui, selon la croyance avestique, doit avoir lieu à la fin des temps par la main de Saoshiant : la graisse de ce taureau, mêlée au suc du haoma blanc, sera pour les élus un breuvage d'immortalité. Ainsi Mithra avait-il été créateur, ainsi devait-il être sauveur.

Et le trait essentiel étant de la sorte expliqué, le reste se comprend sans trop de difficulté. La mise en scène du taureau poursuivi et dompté prouve l'antiquité du mythe ; elle correspond aux habitudes d'un peuple chasseur[1].Le corbeau est censé avoir porté à Mithra de la part du Soleil l'ordre de tuer le taureau, et Mithra malgré lui aura exécuté l'ordre reçu[2]. De là vient la présence du Soleil sur certains tableaux ; celle de la Lune vient également de son rapport avec le taureau ; les satellites d'Ahriman, scorpion, serpent, fourmi, qui auraient voulu empoisonner ou absorber la semence de vie, n'y ont pas réussi ; on les figure dans leur tentative infructueuse[3]. Cautès et Cautopatès sont des doublets de Mithra, Cautès représentant le soleil montant ou le jour grandissant, depuis le solstice d'hiver jusqu'à l'équinoxe du printemps ; et Cautopatès, le soleil déclinant ou le jour diminuant depuis l'équinoxe d'automne, le milieu ou, si l'on veut, le haut de l'année, où triomphe la lumière, appartenant en propre à Mithra[4]. Les épis de la queue nous montrent

1. Cumont, *Mystères*, 135.
2. Cumont, *Mystères*, 136.
3. Cumont, *Mystères*, 137. Les mythes sont ordinairement d'une logique peu sévère ; mais celui-ci serait d'une rare inconsistance si le tableau visait un sacrifice qui n'aurait eu lieu qu'une fois, avant la création du monde actuel, et s'il n'interprétait mystiquement un sacrifice réel, perpétuel, d'une efficacité toujours renouvelée.
4. Cumont, *Mystères*, 130. Ce peut-être le « triple Mithra » dont parle Ps. Denys, *Ep.* vii. Il paraît plus difficile d'admettre, avec Toutain, 156, que Cautès et Cautopatès seraient le jour et la nuit, ou bien le soleil et la lune, car une torche renversée ne figure pas naturellement les ténèbres ni même la lumière nocturne, et leur aspect ne permet pas de les identifier respectivement au soleil et à la lune.

que le blé vient du taureau sacrifié, et par le blé le pain de la cène ; la manœuvre du scorpion et le mythe avestique nous apprennent que la semence du taureau est devenue le breuvage de vie, le saint haoma.

Mais il ne suffit pas d'expliquer la représentation mythique ; c'est du mythe lui-même qu'il faut rendre compte. La représentation de Mithra et du taureau figure directement un mythe cosmogonique, indirectement ou accessoirement un mythe eschatologique : reste à savoir comment est né ce mythe cosmogonique auquel se rattache une eschatologie ; car tout mythe a son point de départ dans la réalité, et celui-ci ne saurait échapper à la loi commune. C'est un mythe rituel, incontestablement, et un mythe de sacrifice ; il est né d'un sacrifice tel qu'on a pu l'interpréter en principe universel de la vie dans le monde visible,et de l'immortalité dans le monde invisible. Le moins qu'on puisse faire dans le cas présent est de considérer le taureau comme une victime agraire, le « taureau du blé », qui aurait été sacrifié annuellement, avec une solennité particulière, pour assurer la croissance de cette plante[1]. Encore est-il que cette base est trop étroite pour supporter un mythe qui, dans ses éléments essentiels, ne semble pas pouvoir être considéré comme une interprétation savante, mais comme une interprétation populaire, et très ancienne, du sacrifice dont il s'agit.

Le taureau de Mithra n'est pas que l'esprit du grain. L'importance attribuée au symbole des épis tient au rapport direct que la théologie du mystère veut établir entre le sacrifice du taureau et le repas sacré : la substance du taureau divin est dans le pain de la cène des initiés, comme elle sera dans l'aliment des bienheureux. Mais le mythe ne suppose pas que le taureau soit seulement une victime de moisson, incarnant, à la fin de la saison, l'esprit du grain. La mise en scène ne répond point à cette hypothèse. Comme on l'a fort bien remarqué, la poursuite du taureau sauvage convient aux mœurs d'un peuple

1. Cumont, *Mystères*, 138 ; Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, 40.

chasseur[1] : le taureau n'est pas encore domestiqué ; ceux qui l'ont immolé d'abord ne s'adonnaient pas non plus régulièrement aux travaux de l'agriculture ; c'était une rude population de montagnards qui ne pouvait avoir de grands champs de blé. Le taureau aura incarné l'esprit de la végétation, le renouveau, le retour du printemps, qui paraît avoir été l'époque des initiations mithriaques, laquelle ne coïncidait ni avec le temps normal des semailles ni avec celui de la moisson du blé[2]. Le sacrifice du taureau avait donc une signification aussi large que l'abatage du pin d'Attis, que le sacrifice du sanglier qui doit être à la base d'un de ses principaux mythes. Et d'Attis aussi, au temps du syncrétisme gréco-romain, on a dit qu'il représentait le grain moissonné[3], comme on l'a dit, et beaucoup plus anciennement d'Osiris.

C'est précisément parce que le sacrifice du taureau était destiné, non pas à signifier, comme on s'est trop accoutumé à le dire,mais à procurer le renouveau de la nature,qu'on l'a placé au commencement des temps comme principe de la vie sur la terre. A peine peut-on parler de transposition mythique. Il suffisait que l'on pensât à un commencement des choses pour qu'on y plaçât le sacrifice qui chaque année procurait leur recommencement. Le même rite efficace, qui tous les ans ranimait la vie de la nature, réveillait les énergies du monde végétal et du monde animal, qui assurait aussi probablement la prédominance du jour sur la nuit, et qui faisait la belle saison, n'avait-il pas dû inaugurer le régime de la vie sur la terre, et n'était-ce pas d'un tel sacrifice qu'avaient dû naître d'abord les êtres vivants, puisque leur reproduction perpétuelle en dépendait maintenant ?

Il ne faut pas demander comment un taureau put être im-

1. *Supr.* p. 188.
2. Il n'y aurait d'ailleurs pas de difficulté majeure à mettre à l'arrière-saison la grande fête de Mithra ; car les sacrifices de ce genre peuvent se placer soit au moment où la végétation meurt, soit au temps où elle va renaître. L'intention est la même dans les deux cas. Mais le mythe invite à placer le sacrifice mithriaque en rapport immédiat avec le renouveau.
3. *Supr.* p. 90, n. 3.

molé avant qu'il existât des animaux. Car il n'y avait pas non plus d'hommes en ce temps-là, ni aucun ordre dans les choses. Ce premier taureau était moins un animal qu'un esprit vivant, prototype du taureau de sacrifice, portant en soi la semence des êtres. On ne doit pas oublier que le taureau annuellement sacrifié n'était pas non plus une bête vulgaire ; il était la manifestation de la vie universelle, son expression la plus parfaite, et il en condensait pour ainsi dire en lui la vertu : c'est pour cela que cette vertu pouvait se répandre par le sacrifice dans toute la nature. Ainsi en était-il du taureau primordial. La victime annuelle était vraiment divine ; le taureau primordial l'avait été éminemment. Quant aux circonstances du sacrifice de celui-ci, c'était matière de rêve comme le taureau lui-même. Les idées devaient être beaucoup moins fermes sur ces circonstances que sur le fait ; car c'est la mort du taureau, non son occasion particulière, qui avait été le principe de la vie. De plus un flottement des idées sur les conditions accessoires du sacrifice primordial était inévitable, par le fait même que la victime était divine, incarnait l'esprit, et qu'elle avait été d'abord, dans les sacrifices réels, en quelque manière, un dieu immolé, non pas une victime offerte à un dieu. C'est pourquoi le taureau primordial était dieu ; il ne l'était pas devenu, il l'était resté.

En des cas semblables, la victime, que le rituel et que le mythe présentent comme appartenant en propre à une divinité, a été d'abord cette divinité même, en ce sens qu'elle a incarné l'esprit dont une personnification plus complète a plus tard fait le dieu. Par conséquent, en celui-ci, quelles que soient les origines du personnage de Mithra, origines qui sont probablement complexes[1], comme celles de toutes les grandes divinités, le taureau du sacrifice et celui du mythe ont été, ils sont demeurés, en quelque façon, Mithra, le dieu qui est censé avoir immolé le taureau primordial, et en l'honneur duquel le taureau a été, au cours des temps, réellement sacrifié. La même participation

1. Cf. *supr.*, p. 17.

mystique, la même identité substantielle et spirituelle qui a existé entre le taureau ou le faon de Dionysos et ce dieu lui-même, entre les victimes des tauroboles ou des crioboles et Attis, entre les victimes des sacrifices égyptiens et Osiris, a dû exister entre Mithra et le taureau sacrifié, d'autant que la tradition n'a pas cessé de maintenir entre les deux le plus étroit rapport. Le mythe de Mithra, c'est presque le mythe du taureau ; et le culte de Mithra, si l'on en juge par la place qui est faite à l'image de Mithra tauroctone, se concentrait dans le sacrifice du taureau, symbole éminent de la foi, sans doute aussi pratique essentielle du culte.

Car il est, en vérité, bien difficile d'admettre que l'économie des mystères mithriaques ait été comme suspendue à deux mythes, un mythe cosmogonique et un mythe eschatologique, entre lesquels n'aurait pas subsisté le rite qui les supportait l'un et l'autre. Si l'on continuait de croire que l'immolation du taureau primordial avait créé la vie dans le monde, et si, par la plus naturelle des correspondances logiques, on croyait qu'à la fin des temps le sacrifice d'un autre taureau divin devait inaugurer le régime de l'immortalité, procurer aux bienheureux l'aliment de la vie éternelle, n'est-ce point parce que, dans la liturgie terrestre, dans l'économie actuelle du culte, le sacrifice du taureau demeurait un acte principal, le rite central de la religion ? Il suffit de formuler cette question pour que la réponse affirmative s'impose d'elle-même.

La question, du reste, n'était peut-être pas à soulever. On immolait, dans les sanctuaires de Mithra, des animaux domestiques, entre autres des taureaux. Ainsi qu'il a été observé plus haut, ces animaux n'ont pu être sacrifiés en masse à Ahriman et à sa clique infernale : d'abord parce qu'ils appartiennent légitimement à Ormazd et aux dieux célestes ; ensuite parce qu'il faudrait proclamer en même temps que le culte d'Ahriman avait pris dans les mystères un tel développement qu'il primait celui des dieux de lumière,conclusion qu'il est superflu de réfuter. Les taureaux sacrifiés chez Mithra étaient sacrifiés à Mithra. Si

donc le sacrifice du taureau est perpétuellement présenté à la contemplation des fidèles dans les sanctuaires de Mithra, ce n'est pas pour l'importance du mythe qu'il figure, mais parce que le mythe est encore d'actualité, qu'il commente un rite essentiel de la communauté, qu'un sacrifice de taureau contribue encore actuellement à l'œuvre de vie que signifie le mythe cosmogonique, à l'œuvre d'immortalité que signifie le mythe eschatologique du taureau sacrifié. Le grand tableau du sanctuaire, comme les petites scènes qui l'entourent, est un commentaire permanent des cérémonies qui s'accomplissent dans le lieu saint.

Toutefois le sacrifice du taureau, dont le mythe paraît avoir été en rapport si exact avec le repas sacré des initiés, ne fournissait point, à ce qu'il semble, la matière de ce repas. Le taureau primordial n'avait pas été mangé, pas même démembré : la vie était sortie de lui pour pulluler sur la terre. Le taureau du sacrifice eschatologique ne devait pas non plus être découpé pour la nourriture des élus. On disait seulement que sa graisse entrerait dans la composition du breuvage d'immortalité. Atténuation probable d'une donnée traditionnelle qui aura semblé choquante : on a pu voir que la semence du taureau primordial, portée dans la lune, était devenue le principe de la vie animale ; il n'est pas trop téméraire de supposer que c'est aussi la semence de la victime suprême qui a été d'abord, non pas mêlée, mais identifiée au haoma céleste et au breuvage d'immortalité ; le soma céleste, dans la mythologie védique, est la semence d'une victime animale[1], et il s'identifie à la lune, comme le haoma perse et la semence du taureau primordial. Ces mythes donnent

1. Cf. Bergaigne, *Religion védique*, I, 228. « Le cheval mâle dont le Soma est la semence ». *Ibid.* 172. « Soma... semence du cheval mâle... ou lait du taureau ». *Ibid.* 155. « Soma a été identifié..., dans la mythologie brahmanique, avec un astre auquel il a même donné son nom,... la lune, dont les phases ont été expliquées par les repas que les dieux et les pères font successivement aux dépens de sa substance, l'ambroisie, originairement identique au Soma céleste... Les germes de ce mythe se rencontrent déjà dans le Rig-Véda » (textes, p. 158).

à supposer que le grand sacrifice du taureau, dans le rituel de Mithra, ne fut jamais un sacrifice mangé. C'est seulement sa vertu, sa substance, on peut le dire, mais non sa forme physique et naturelle qui était dans les éléments de la cène. Ainsi le sacrifice du taureau était un rite infiniment efficace, qui n'était pas, qui ne semble pas avoir jamais été, par lui-même, un rite de communion sacrée. Un tel sacrifice est donc parfaitement compatible avec l'abstinence de viande dans le repas liturgique ; il pourrait l'être avec la pratique de la même abstinence en dehors du sanctuaire.

Tertullien[1] nous a dit que le diable avait institué chez Mithra « l'oblation du pain ». Comme l'offrande de pains se rencontre un peu partout dans les cultes anciens, si l'oblation dont il est ici question se trouve caractériser le culte de Mithra et témoigner de la plus étroite ressemblance avec le christianisme, c'est que cette oblation affecte chez Mithra la même forme que dans l'Église, c'est qu'elle n'est pas une simple oblation, c'est qu'elle constitue la cène mithriaque, et dans des conditions tout à fait semblables à celles de la cène chrétienne. Déjà l'apologiste saint Justin, qui avait, comme Tertullien, vécu assez longtemps dans le paganisme avant de se convertir à la foi du Christ, avait été frappé de ce rapport. Décrivant la cène chrétienne, à laquelle ne participent que les fidèles baptisés, il dit que le pain et la coupe ne sont pas pris comme un pain commun et une boisson commune ; de même que, par la puissance du Verbe divin, Jésus-Christ a pris chair et sang pour le salut des hommes, l'aliment qui doit nourrir la chair et le sang du fidèle est consacré par la vertu de la prière eucharistique et devient chair et sang du Verbe incarné, comme on peut le voir dans les « Mémoires des Apôtres », c'est-à-dire dans les Évangiles ; et Justin, après avoir cité les paroles de l'institution, s'explique ainsi : « C'est ce que, par imitation, les mauvais démons ont prescrit de faire aussi dans les mystères de Mithra ; car on pré-

1. *Supr.* p. 173, n. 1.

sente le pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation, avec certaines formules que vous savez ou que vous pouvez apprendre[1]. » Renseignement précis. Justin connaît parfaitement le rite mithriaque, appareil et formulaire. Peut-être s'abstient-il de citer les paroles pour ne pas choquer les hauts personnages à qui il s'adresse, en répétant des mots de mystère, ou bien parce que le contenu des formules l'a rendu lui-même hésitant. Car ce n'est pas seulement entre les éléments des deux cènes qu'il a trouvé la plus étroite ressemblance ; il paraît bien que ce soit aussi entre les formules qui accompagnaient la présentation des mets sacrés. Le renvoi aux formules mithriaques n'a sa raison d'être que dans cette hypothèse. C'étaient des paroles mystiques analogues à : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », qui rappelaient au chrétien la haute signification de l'eucharistie.

L'analogie était remarquable, en effet, puisque le pain et le breuvage sacrés étaient la substance du taureau, du taureau mystique, du taureau divin, qui était Mithra. Et ce rapport n'était ni vague ni implicite ; il devait être formellement exprimé, puisque Justin le connaît, qu'il en est frappé, qu'il ne peut s'empêcher de trouver là une foi et une économie liturgique de tout point semblables à la foi et à la liturgie chrétiennes, et que, forcé d'expliquer cette conformité, sachant d'ailleurs fort bien que les rites des mystères n'ont pas été récemment calqués sur les rites chrétiens[2], il ne trouve rien de plus expédient que d'imputer aux démons l'imitation anticipée de la cène eucharistique. Tout donc porte à croire que c'est ce rapport mystique entre Mithra, le taureau et les éléments de la cène, qui est figuré dans le tableau de Mithra tauroctone. Le taureau n'a pas cessé d'être la victime perpétuelle sur laquelle repose l'équilibre du monde

1. I *Apol.* 66. ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες · ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. Justin en sait assez long sur les contrefaçons diaboliques dans les mystères de Mithra. Cf. *Dial. cum Tryph.* 70.

2. S. Reinach, *Cultes*, III, 227, fait la même remarque à propos de Tertullien et des auteurs chrétiens en général.

et le salut des hommes ; il n'a pas cessé d'être, il sera jusqu'à la fin, d'une certaine façon, Mithra lui-même; et c'est pourquoi les aliments qui sont sortis de lui, le pain qui vient du blé, le breuvage sacré,aussi produit d'une plante,sont pénétrés d'une vertu divine, sont une nourriture et un breuvage d'immortalité ; ils sont la substance du taureau, la substance de Mithra. Tel est le sens des épis qui sortent du taureau immolé ; son sang et le cratère que garde le lion figurent le breuvage sacré ; l'idée, plus ancienne, de la semence-breuvage se montre encore dans le soin de rendre apparent le membre génital de la victime et de prêter aux bêtes ahrimaniennes l'intention de confisquer la semence à leur profit.

De là l'espèce d'équivalence ou d'étroite correspondance que certains monuments établissent entre le tableau du sacrifice et celui du repas sacré[1]. Dans les bas-reliefs, ce repas est figuré par celui que prennent ensemble Mithra et le Soleil, tantôt avant tantôt après leur ascension au ciel[2]. C'est que leur cène mystique figure et le repas des initiés et le repas des élus. Dans un bas-relief[3] où sont représentés tous les initiés, sauf les Occultes, Mithra et le Soleil sont remplacés par un Héliodrome et un Père, qu'entourent et servent un Corbeau, un Soldat, un Perse, et un Lion. C'est la réalité du mystère. Le Perse présente aux deux convives une corne à boire, et l'un d'eux en tient une autre ; devant eux un trépied supporte quatre petits pains, marqués chacun de deux raies en croix[4]. Nul doute que ce soit l'eucharistie mithriaque dont parlent Justin et Tertullien. Sobre repas, comme la cène chrétienne, et ne comportant peut-être pas d'autres éléments que le pain et le breuvage sacrés[5].

1. Cf. *supr.* p. 166.
2. CUMONT, *Mystères*, 139 ; *Monuments*, I, 175-176.
3. Bas-relief de Konjika, mentionné plus haut, p. 167, n. 2.
4. « Pour pouvoir être rompus ». CUMONT, *Mystères*, 163. On retrouve ces petits pains dans le rituel avestique.
5. L'analogie avec la cène eucharistique n'aurait point été remarquée au temps de Justin ni plus tard, si l'on y eût servi des viandes et si le repas mithriaque avait eu les apparences d'un grand festin.

On a pu voir que Tertullien le qualifie d'oblation du pain[1] et que Justin indique l'eau comme breuvage[2]. Il est à peu près certain que le breuvage n'était pas de l'eau pure. Pour le temps et le milieu sur lesquels Justin est informé, le liquide n'est pas du vin[3], bien que sans doute le vin ait été employé ailleurs ou plus tard. Le breuvage sacré des mystères a été d'abord et ne pouvait être que le haoma, le soma de l'Inde, qui s'est maintenu dans le rituel avestique. L'impossibilité matérielle de se procurer la plante sacrée aura amené une substitution, sans que la signification du liquide ait été modifiée. Du bas-relief précédemment cité l'on pourrait inférer que seuls les initiés des deux grades supérieurs participaient aux repas liturgiques. Mais sans doute est-il plus sage d'admettre qu'ils y présidaient : c'était devant eux, étendus sur des coussins le long de la nef, qu'étaient déposés les pains ; c'était à eux qu'on présentait les coupes ; c'étaient eux sans doute, ou bien le « Père des pères », qui prononçaient les paroles sacrées. Cependant il n'est pas vraisemblable que les autres initiés, ministres auxiliaires de cette cène, n'y eussent absolument aucune part ; mais peut-être n'y participaient-ils qu'à l'arrière plan, après les dignitaires.

Les mystères de Mithra étaient une grande religion. Le dieu était jeune, beau, brave, pur. Il enseignait une morale austère, qu'il avait lui-même pratiquée. Combien était-il plus grave et plus touchant que les Déméter et les Coré, que Dionysos avec ses

1. *Supr.* p. 173, n. 1.
2. *Supr.* p. 195, n. 1.
3. Cumont, *Mystères*, 163. « On plaçait devant le myste un pain et une coupe remplie d'eau, sur laquelle le prêtre prononçait les formules sacrées. Cette oblation du pain et de l'eau, à laquelle on mêlait sans doute ensuite du vin, est comparée par les apologistes à la communion chrétienne. » Mais ni Justin ni Tertullien ne parlent de « prêtre ». Il se disait des formules sur le pain et le breuvage, sans doute par le « Père des pères » représentant Mithra. Justin ne connaît qu'une coupe d'eau. Vu la ténacité des usages liturgiques, on dut hésiter longtemps avant d'introduire le vin, et, rituellement parlant, il était plus facile de considérer l'eau pure, à raison de sa valeur mystique, comme équivalent du haoma (eau mêlée au suc de la plante sacrée), que de remplacer l'eau par le vin. Il est à présumer que cette substitution eut lieu, mais elle n'est pas directement attestée (noter cependant la présence du raisin sur certains tableaux mithriaques, *supr.* p. 166), et Justin l'ignore tout à fait.

folles, que Cybèle et son Attis, même qu'Isis et Osiris avec leur attirail funèbre, entrelardé de bons déjeuners ! Et nous savons maintenant pourquoi il accomplit si gravement l'immolation du taureau. C'est que cette immolation salutaire avait été la passion d'un dieu, et que Mithra aussi, dieu sauveur et plus véritablement sauveur que la plupart des autres dieux de mystères, était lui-même en quelque manière un dieu souffrant.

CHAPITRE VII

L'ÉVANGILE DE JÉSUS ET LE CHRIST RESSUSCITÉ [1]

Le christianisme a son point de départ historique dans la personne et l'activité de Jésus le Nazoréen, dans la foi et la prédication des disciples qui, après sa mort, le proclamèrent ressuscité. Mais ce n'est pas l'Evangile de Jésus, ce n'est pas même la foi du Messie ressuscité, qui a conquis le monde méditerranéen, c'est un mystère de salut dont la personne de Jésus, la personne du Christ, était le centre et l'objet. Ce mystère, Jésus ne l'avait aucunement institué ; et même on doit dire qu'il n'aurait pu en avoir l'idée. Le mystère, en effet, est fondé sur sa mort, comme sur un fait acquis, providentiellement réalisé pour le salut des hommes. Toutefois le mystère serait né quand le souvenir de Jésus était encore tout vivant, si, comme on l'admet communément, c'est Paul de Tarse, un contemporain du Christ, qui a été le principal apôtre du mystère chrétien [2]. Ce qui est annoncé en mainte partie des Epitres, ce n'est pas la

1. Principaux ouvrages où a été envisagée en ces derniers temps la question du rapport du christianisme avec les religions païennes et spécialement les cultes de mystères : G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (1894) ; H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (1903 et 1910) ; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (1903) ; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testamentes* (1909, 1924) ; R. Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen* (^{1}1910, ^{3}1927) ; P. Wendland, *Die hellenisch-römische Kulturin ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1907 et 1912) ; C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (1913) ; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1913). R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösangsmysterium* (1921).

2. L'auteur du présent livre avoue en être moins assuré aujourd'hui qu'il y a dix ans ; mais la question de savoir si la gnose de salut qui est exposée dans les Epitres attribuées à Paul remonte jusqu'à l'Apôtre n'importe que secondairement à l'objet du présent livre. Le mystère est dans les Epitres, et l'on peut dire dans le Nouveau Testament, quand même il y aurait lieu de retarder la date de certains écrits et l'introduction de certaines idées dans la tradition

bonne nouvelle du règne de Dieu sur la Palestine régénérée, c'est le salut des hommes par la foi au Fils de Dieu, venu du ciel afin de racheter les hommes du péché et de la mort en mourant lui-même sur la croix. Jésus ne prêchait pas une religion nouvelle, mais l'accomplissement de l'espérance d'Israël. Sous le nom de Paul est prêchée une religion qui n'est point le judaïsme, mais une économie de salut fondée sur la valeur mystique de la mort de Jésus; et où l'on entre en s'unissant, par des engagements et des rites sacrés, à ce Christ, dans sa mort salutaire et dans sa glorieuse immortalité.

Il s'agit donc pour nous de voir comment s'est pu faire la transposition de la doctrine et de l'œuvre, de la vie et de la mort d'un prédicateur juif, crucifié par jugement de Ponce Pilate, en une religion universelle, culte d'un être divin qui était censé avoir réalisé seul et volontairement, au plein jour de l'histoire, « l'an quinzième de l'empire de Tibère César »[1], ce que racontaient de leurs divinités mythologiques, en des fables sans consistance, mais interprétées comme des symboles spirituels par une philosophie mystique et une gnose supérieure, les sectateurs de Dionysos, les initiés d'Eleusis, les fidèles de la Mère, ceux d'Isis et ceux de Mithra. Une transformation si extraordinaire ne s'est accomplie ni par un emprunt réfléchi, brutal, mécanique, à l'enseignement et aux pratiques des cultes païens de mystères, ni par une tardive et lente infiltration des idées et coutumes de ces cultes dans la tradition du christianisme judaïsant. L'Evangile mystique est censé provenir sur-

chrétienne. Ces problèmes de critique néotestamentaire seront plus opportunément traités ailleurs, et le lecteur est averti, une fois pour toutes, qu'ils sont ici réservés.

1. Luc, III, 1. Cette date vise probablement, dans la pensée de l'évangéliste, le ministère de Jésus, sa carrière publique, mort comprise (voir *L'Evangile selon Luc*, 153). On pourrait se demander si elle résulte de calculs plus ou moins solides, ou bien d'informations directes. Des recherches de E. Norden (*Agnostos Theos*, 1913) sur les Actes il semble résulter que le premier rédacteur de ce livre, et conséquemment du troisième Évangile, serait Luc, disciple et compagnon de Paul. Dans ces conditions, la date indiquée offrirait quelques chances d'exactitude.

tout du Christ ressuscité. Examinons, pour mieux nous rendre compte de leur origine, de leur caractère et de leur portée, l'Evangile de Jésus et la prompte idéalisation du Christ ravi au ciel ; l'Evangile dit de Paul et la théorie du mystère chrétien ; l'initiation chrétienne comme Paul est censé l'avoir conçue ; et enfin ce que paraissent être la psychologie du grand Apôtre, le caractère de sa foi et de sa conversion, moins comme des traits personnels que comme représentatifs du mouvement religieux qui a fait le christianisme.

I

Jésus naquit au milieu d'une crise nationale et religieuse de son peuple. Un royaume juif existait sous l'autorité d'Hérode, prince magnifique à qui l'on attribue parfois l'épithète de « Grand ». Hérode était iduméen d'origine, à moitié juif, païen de tendance, et il régnait par la grâce de César Auguste. La monarchie hérodienne dissimulait donc assez mal la domination exercée par une autorité étrangère sur la nation qui se croyait élue de Dieu. Même sous Hérode, et plus tard sous les procurateurs romains, les froissements étaient continuels entre les Juifs zélés et le pouvoir politique, l'orgueil national se doublant ici du fanatisme religieux. Et le sentiment qu'attisaient ces froissements n'était pas une simple aspiration à l'autonomie nationale. Depuis des siècles, Israël, à travers ses épreuves, et en partie à cause de ces épreuves mêmes, nourrissait une espérance infinie, où l'effort vers un idéal de parfaite justice sociale et les ardeurs mystiques de la piété se mêlaient aux vœux pour l'indépendance de la nation. Au-dessous des partis politiques, les courants de la foi religieuse et populaire agissaient obscurément tant qu'un agitateur ne se levait pas pour leur donner une forme et leur assigner un but immédiat. Tel de ces agitateurs apparaît comme un simple rebelle [1], parce qu'il prend les armes

1. Act. v, 37 ; Josèphe, *Ant.* xviii, i, 1-6, xx, i, 2.

contre Rome : ainsi Judas le Galiléen. Tel autre, par exemple Jean-Baptiste, semble un rêveur inoffensif, parce qu'il n'annonce que le jugement de Dieu et n'engage ses concitoyens qu'à la pratique du bien. Toutefois la distance qui sépare l'un de l'autre n'est pas aussi considérable qu'on le pourrait croire Le chef de bandes et le prophète ont un principe commun : l'unique souveraineté de Dieu sur son peuple et le privilège d'Israël. Pour l'un comme pour l'autre, le pouvoir de Rome est usurpé, transitoire, et le Dieu d'Israël a sur son peuple un droit contre lequel César jamais ne prévaudra. Seulement le prophète attend la manifestation de la puissance céleste, tandis que le chef de bandes met son bras au service du droit de Dieu [1].

C'est à la catégorie des prophètes qu'appartient Jésus, comme Jean-Baptiste, dont il parut aux contemporains reprendre l'œuvre interrompue par la violence d'Antipas [2]. Jean toutefois semble avoir été surtout un prophète de terreur [3], qui annonçait pour le plus prochain avenir un redoutable jugement de Dieu sur le monde et d'abord sur son peuple, sans beaucoup s'arrêter à la perspective du règne de justice et de bonheur qui suivrait pour le petit nombre des élus ces grandes assises de la Providence. Jésus aussi annonçait le jugement de Dieu, et il proclamait comme Jean la nécessité de la repentance [4] ; mais il contemplait en même temps l'espérance du règne divin qui sortirait de la grande épreuve où devaient sombrer tous les pécheurs et tous les pouvoirs d'iniquité. Il y voyait déjà les élus dans une sorte de paradis, terrestre par le lieu, céleste par la béatitude, et un peuple de saints immortels menant sur le sol régénéré de la Palestine une existence comparable à celle des anges [5].

1. Comparer l'attitude des prophètes Isaïe et Jérémie, et celle des partisans de révolte au temps de la domination assyrienne et de la domination babylonienne.

2. Cf. Marc, vi, 14-16, (Matth. xiv, 1-2 ; Luc, ix, 7-9).

3. Matth. iii, 7-12 (Luc, iii, 7-9, 16-17). Cf. *L'Evangile selon Marc*, 50.

4. Marc, i, 14-15 (Matth. iv, 17).

5. Matth. xix, 28 (Luc, xxii, 28-30 ; Marc, x, 37) ; Marc, xiv, 25 (Matth. xxvi, 29 ; Luc, xxii, 18) ; Marc, xii, 25 (Matth. xxii, 30 ; Luc, xx, 34-36). Cf. *L'Evangile selon Marc*, 403 ; *L'Evangile selon Luc*, 518.

Lui-même se voyait, en ce royaume divin, personnellement investi de l'autorité suprême, comme l'antique David avait jadis régné sur les tribus. Lui aussi serait l'oint du Seigneur, mais pour le gouvernement des bienheureux. Il serait le Messie. Il l'était dans les intentions de la Providence, et son œuvre de prédication était préliminaire à sa consécration comme prince des élus [1].

Tant s'en faut donc qu'il prêchât une simple réforme religieuse et morale pour le plus grand avantage de la société où il vivait. Ce qu'il attendait, ce qu'il souhaitait, ce qu'il voyait en train de s'accomplir, c'était la grande manifestation, toujours espérée, de Dieu dans les affaires de ce monde, pour l'élimination des pécheurs et la glorification des justes, l'instauration d'un Israël nouveau, sur les ruines de ceux qui avaient opprimé l'ancien et de ceux dont les fautes avaient mérité cette oppression. Les élus de Dieu seraient ceux qui auraient accepté le message de son envoyé ; ce seraient aussi les anciens justes, ceux qui jadis avaient souffert persécution pour leur foi ; ces justes ressusciteraient pour former un seul peuple avec les justes actuellement vivants. Si Jésus associait à cette espérance grandiose l'élite des païens, et dans quelle mesure, dans quelles conditions, on ne saurait le dire. La tradition lui fait affirmer qu'il a été « envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël » [2], sans doute parce qu'il n'avait jamais eu l'idée de s'adresser aux Gentils. Cette idée, il ne pouvait l'avoir sans une complète révolution de sa foi et de ce qu'il croyait être sa mission. Il venait pour accomplir l'espérance d'Israël, une espérance qui ne concernait pas les Gentils et à laquelle les Gentils ne s'intéressaient pas. Si les circonstances ne permettaient guère que Jésus ne pensât point du tout à eux, s'il ne les a pas formellement exclus du royaume de Dieu, au moins doit-on tenir pour certain qu'il ne les a point considérés comme appelés nor-

1. Marc, viii, 29 (Matth. xvi, 16 ; Luc, ix, 20). Cf. *Jésus et la tradition évangélique*, 74-85, *L'Evangile selon Luc*, 267-268, 271.
2. Matth., xv, 24 (x, 6).

malement à y participer au même titre que les enfants d'Israël, et que, pour cette raison même, il ne s'est jamais occupé d'eux. Rien n'a été plus étranger à sa pensée que l'idée, si familière à Paul, d'une société recrutée presque uniquement parmi les païens et qui serait le véritable Israël selon l'esprit.

De cette abstention et de ses causes l'on doit tenir compte lorsqu'on veut déterminer la part de Jésus dans les origines du christianisme. Jésus est le point de départ du mouvement chrétien ; il en a été, dans ce sens, le principal auteur ; mais il n'est pas précisément le fondateur de la religion chrétienne, économie de salut universel qui n'a presque plus rien de commun que le nom avec l'espérance messianique dont il fut le martyr. Et peu importe, à cet égard, que le Christ n'ait mis que des conditions morales à l'accession des Israélites au royaume de Dieu, en sorte que, si l'on ne considère que l'ordre des possibilités logiques, l'admissibilité des Gentils semblerait acquise en principe. Une possibilité abstraite ne constitue pas un fait de l'histoire. L'espèce d'impossibilité morale que Jésus avait implicitement admise, sa position générale à l'égard du judaïsme, son attitude à l'égard des païens ne permettent pas de le placer au-dessus ou en dehors du judaïsme, comme l'initiateur d'une religion nouvelle, distincte du judaïsme, et dont l'un des caractères essentiels serait sa prétention à l'universalité.

Ce point, d'ailleurs, n'est pas le seul dont on se puisse autoriser pour établir que le christianisme, en ce qu'il a d'essentiel, n'est point sorti tout entier de l'Evangile prêché par Jésus. Cet Evangile n'était qu'une espérance dont l'accomplissement, s'il eût pu se réaliser, aurait été le couronnement éternel de la foi juive. Ce n'était pas en soi une religion. Or le christianisme fut une religion, et il n'a existé comme tel qu'après Jésus. Cette religion ne s'est pas présentée seulement comme universelle, alors que l'espérance de Jésus restait limitée à Israël, elle a fondé son universalité sur une conception du Christ comme sauveur du genre humain, qui n'était pas l'idée que Jésus lui-même avait eue de son rôle providentiel ; et elle s'est procuré des moyens

à elle propres pour assurer à ses fidèles la participation au salut promis. De ces rites d'initiation, d'agrégation, de communion, pas plus que de ce rôle salutaire, de cette universalité, de cette religion nouvelle, Jésus n'avait eu le moindre soupçon.

L'Evangile de Jésus, autant qu'il est permis d'en juger, n'a été, au sein du judaïsme, qu'un mouvement enthousiaste, associé à un idéal très pur de justice sociale et de moralité privée. Cette justice et cette moralité avaient le même caractère enthousiaste que l'espérance [1]. C'étaient, réfléchies dans une âme haute et simple, dans un esprit sans culture, dans un cœur généreux, l'espoir inébranlable, la passion du juste et du bien, qui avaient été dans les prophètes, avec, en plus, la nuance de piété tendre et confiante qui avait été celle des psalmistes. L'Evangile fut un produit du judaïsme. Les éléments de provenance étrangère qu'il pouvait contenir, par exemple, la croyance à la résurrection, qui ne se rencontre pas chez les anciens prophètes et n'apparait que tardivement dans la foi juive [2], étaient incorporés et assimilés à cette foi avant qu'elle se résumât dans la synthèse évangélique. En restant ce qu'il était, l'Evangile ne pouvait aboutir qu'à un lamentable échec, soit que, par impossible, le prédicateur fût laissé libre d'annoncer la venue prochaine d'un règne divin qui ne devait point arriver, soit qu'une fin tragique comme celle de Jean-Baptiste ne laissât à sa propaga-

1. Sur l'enseignement de Jésus et l'esprit de l'Évangile, voir *Jésus et la tradition évangélique*, 117-191. Mais l'auteur ferait plus grande aujourd'hui la part de la tradition dans l'enseignement que les Evangiles attribuent à Jésus.

2. On sait qu'elle était contestée au temps de Jésus par les sadducéens, et comment le Christ est censé avoir réfuté ceux-ci (Marc, xii, 18-27 ; Matth. xxii, 23-33 ; Luc, xx, 27-38). La foi de la résurrection s'était introduite dans la croyance messianique et elle avait grandi avec le messianisme des derniers temps préchrétiens. Noter, d'autre part, que l'auteur de la *Sagesse* et Philon, professant l'immortalité de l'âme, ignorent la résurrection. Même dans l'Évangile (Luc, xvi, 19-31 ; xxiii, 43 ; déjà Marc, xii, 27), il y a trace d'une foi à une vie bienheureuse, commençant aussitôt après la mort ; mais cette conception mixte, où la résurrection du corps n'est plus qu'un complément de la vie éternelle, n'appartient probablement pas à l'enseignement de Jésus. Cf. *L'Ev. selon Marc*, 353 ; *L'Ev. selon Luc*, 416, 560.

tion d'autre avenir qu'une survivance provisoire de la foi chez quelques disciples inaccessibles à la désillusion.

Mais l'autorité politique ne pouvait regarder d'un œil indifférent les mouvements messianistes. Antipas emprisonna Jean-Baptiste et le fit mettre à mort : le motif de cette exécution aura été la crainte d'un soulèvement populaire [1], non la vengeance toute personnelle d'Hérodiade [2]. L'enthousiasme de Jésus ne pouvait manquer de se heurter pareillement, et dès l'abord, à l'implacable réalité. Commencé en Galilée, le mouvement évangélique paraît avoir été bientôt gêné par l'attitude menaçante du tétrarque [3]. La mission que Jésus s'attribuait l'incitant à choisir définitivement pour sa prédication le plus grand théâtre où il pût la produire, à savoir Jérusalem, il se rendit à la ville sainte pour la pâque, probablement la pâque de l'an 29 [4]. Le grand pèlerinage de la fête lui fournirait un autre auditoire que les pêcheurs du lac de Tibériade ou les habitants des bourgs galiléens. Là étaient le temple et les prêtres, les principales écoles et leurs docteurs ; là venaient des fidèles de toute la Palestine et des divers pays où les Juifs étaient déjà répandus. Là aussi, là surtout veillait l'autorité romaine, et le péril n'était pas petit d'aller, sous le regard de Ponce Pilate, fonctionnaire connu pour sa dureté, annoncer le prochain avènement de Dieu et de son Christ sur la terre jadis donnée par l'Eternel à la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Jésus ne pouvait se dissimuler le danger ; mais il ne pouvait pas davantage s'y dérober à moins de renier sa vocation. Sans doute espérait-il que Dieu ne ferait pas défaut à son envoyé [5].

1. Motif supposé dans Josèphe, *Ant.* xviii, 5, 2.

2. Marc, vi, 17 (Matth. xiv, 3-12 ; Luc, iii, 19-20 ; ix, 9).

3. Souvenir de cette hostilité dans Luc, xiii, 31-33. Cf. *L'Ev. selon Marc*, 187 ; *L'Ev. selon Luc*, 375.

4. Cf. *supr.* p. 200, n. 1.

5. D'après les Évangiles, Jésus serait allé à Jérusalem chercher la mort, parce que cette mort était décrétée par la Providence et annoncée dans les Écritures. Cette perspective toute théologique recouvre une tradition plus ancienne (cf. Marc, xiv, 35), qu'elle contredit (voir *L'Ev. selon Luc*, 529) ; et l'attitude générale de Jésus est celle d'un enthousiaste entraîné par l'idée du prochain

A Jérusalem il trouva ce qu'il y devait trouver : l'opposition inquiète du judaïsme officiel, peu soucieux de compromettre dans une aventure sans issue la paix et l'avenir de la nation ; la sévère justice de Rome, qui n'admettait pas que l'empire de César dût cesser sur la terre de Judée. L'annonce du prochain règne de Dieu n'avait, en effet, de signification pour les Juifs, comme pour le Christ lui-même, que si l'oppression étrangère devait disparaître. Accepter l'Evangile sans prendre les armes pour réaliser l'indépendance nationale, c'était déclarer sans révolte à César que l'on attendait sa prompte déchéance et que l'on s'y préparait ; par conséquent, c'était courir à peu près tous les risques d'une rébellion ouverte, sans se couvrir soi-même d'une résistance au maître que l'on provoquait. L'entreprise de Jésus ne pouvait paraître que chimérique aux hommes qui avaient mieux que lui l'expérience de la situation politique ; quant à la masse, le crédit passager qu'elle pouvait faire au nouveau prédicateur ne pouvait que nuire à celui-ci, en excitant l'inquiétude des chefs du judaïsme et celle du procurateur. C'est pourquoi, dès avant la pâque, Jésus fut livré à Ponce Pilate par le grand prêtre et les principaux membres du sanhédrin ; il fut dénoncé par eux comme prétendant à la royauté d'Israël, et il fut condamné, sur son propre aveu, comme « roi des Juifs », à mourir sur la croix [1].

Ces faits sont présupposés à l'Evangile paulinien et ils constituent le fond solide de la tradition concernant la carrière de Jésus. Une critique décidée à se satisfaire d'invraisemblables subtilités peut seule s'ingénier à ne voir qu'un mythe dans l'exis-

règne de Dieu à risquer sa propre existence pour accomplir ce qui lui paraît être le devoir de son ministère prophétique, plutôt que celle d'un fanatique aveugle, réglant ses démarches d'après un programme étroitement défini en formules théologiques.

1. C'est le point essentiel des souvenirs apostoliques relatifs à la passion, et la tradition s'est efforcée d'atténuer ce caractère de Messie juif, qui fut la cause unique de la condamnation de Jésus par Pilate. Pour la critique des textes concernant le jugement et la passion du Christ, voir *L'Ev. selon Luc*, 534, 537, 539, 552-563, et *La légende de Jésus*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1922, pp. 433-454.

tence, la prédication et le crucifiement de Jésus [1]. La personnalité du prédicateur galiléen n'en reste pas moins acquise à l'histoire en des conditions suffisantes de certitude et de clarté. Certes le type idéal de parfaite humanité que des demi-croyants ont voulu parfois reconnaître en lui est aussi un personnage de mythe. Mais le prophète galiléen se comprend comme homme de son temps et de son pays, fils de son peuple, incarnation de l'esprit qui jadis avait animé les voyants et les saints d'Israël. Il n'est ni plus ni moins difficile à comprendre que Jeanne d'Arc et d'autres personnages de l'histoire, qui, surtout à des époques troublées, se sentirent inspirés de remédier au grand mal qu'ils sentaient en leur nation. Ces héroïques folies, n'en déplaise à certains psychiâtres particulièrement audacieux, ne rentrent pas dans la catégorie de l'insanité. Un sentiment moral très pur, même beaucoup de bon sens et de profonde raison s'y associent à de hautes visions qui sont aussi autre chose que la folie des grandeurs. La part d'illusion qui y entre d'ordinaire est plus sensible, mais pourrait bien n'être pas plus considérable au fond, que celle qui entre dans les idées communes des gens qui se croient raisonnables. Une lueur a frappé ces enthousiastes, un sentiment généreux les transporte, et ils vont droit devant eux pour la grande œuvre qui les a séduits ; d'ordinaire ils vont d'abord et tout droit à leur perte ; mais souvent ils ne meurent pas tout entiers. Jésus, avec l'idée qu'il s'était faite du Messie instaurateur du royaume, idée qu'il pensa réaliser dans sa personne, marque en un sens la banqueroute de l'espérance israélite ; mais il a contribué à une œuvre plus large et moins imaginaire que celle qu'il avait rêvée. Il était mort pour un règne de Dieu qui n'est jamais venu et jamais ne viendra ; et c'est de son tombeau qu'a pu naître l'Eglise chrétienne.

1. Sur les controverses relatives au « mythe du Christ » lire A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913), 444-497 ; et *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), 261-271. Sur l'hypothèse récente de P. L. Couchoud, voir surtout C. Guignebert, dans *Revue de l'histoire des religions*, juillet-décembre 1926, pp. 215-244.

II

La foi antécédente des disciples à Jésus-Messie explique pourquoi, après sa mort, d'ailleurs pour eux si déconcertante, ils le crurent ressuscité. Jean-Baptiste aussi avait prêché l'avènement du règne de Dieu, et il eut de fervents adeptes ; sa mort violente n'eut pas pour effet de surexciter leur foi jusqu'à l'apothéose finale et absolue de leur maître, bien que sa secte paraisse avoir duré, si même elle ne s'est perpétuée en quelque façon jusqu'à nos jours dans la secte des Mandéens. C'est sans doute que ni l'homme, ni le message, ni les circonstances dans lesquelles la secte a exercé sa propagande n'ont pu ménager à la foi du Baptiste la grande fortune qu'a réalisée dans l'histoire la foi de Jésus. Par ailleurs on sait mal comment s'est affermie la foi au Baptiste après sa mort, et une certaine obscurité règne sur les conditions dans lesquelles s'est élevée d'abord la foi en Jésus après sa résurrection. Les textes évangéliques laissent entrevoir plutôt qu'ils ne disent ce qui s'est passé.

Il semble que, de manière ou d'autre, les disciples avaient cru que Jésus était, ou plutôt qu'il serait le Messie promis à Israël, celui avec qui et par qui arriverait le règne de Dieu. S'il restait enseveli dans la mort, la foi du royaume tombait, chez ses adhérents, avec celle du Messie. Mais ce qu'ils attendaient, rien ne les empêchait de l'attendre encore : car celui qu'ils regrettaient n'était pas le convertisseur de quelques âmes simples ; le maître qu'ils avaient perdu, c'était le roi de gloire dans lequel ils avaient pensé que Jésus serait transfiguré quand le royaume viendrait. Le royaume devait venir d'en haut, et c'est de là que beaucoup attendaient le Messie ; c'est de là qu'eux-mêmes, en un certain sens, n'avaient pas cessé de l'attendre. Si tous les justes devaient ressusciter pour le royaume, pourquoi Jésus ne ressusciterait-il pas comme eux et avant eux ? Et puisque Dieu devait l'envoyer instaurer le royaume, ne l'avait-il pas ravi auprès de lui, au lieu de le laisser au pays des morts ? Si Jésus

lui-même avait envisagé devant eux, comme il est possible et même probable [1], l'éventualité de sa mort, il n'avait pu se représenter ni leur représenter autrement son propre avenir : Dieu ne l'abandonnerait pas, et Jésus ressuscité viendrait en Christ avec le royaume.

Ainsi naquit, spontanément, on peut le dire, la foi à la résurrection de Jésus, foi qui continuait d'être, notons-le bien, la foi en son futur avènement comme Christ sur la terre. La foi de ses disciples en son avenir messianique fut assez forte pour ne pas se démentir elle-même, pour ne pas accepter le démenti que lui avait donné l'ignominie de la croix. Elle fit entrer Jésus dans la gloire qu'il attendait ; elle le proclama toujours vivant, parce qu'elle même ne voulut pas mourir. Aiguillonnée par l'épreuve, elle se suggéra les visions qui calmèrent son inquiétude et qui l'affermirent en elle-même. C'est avec les morceaux de ses espérances brisées, c'est sur la mort de Jésus, qui semblerait avoir dû la tuer elle-même, que la foi des apôtres fonda la religion du Christ. Ceux-là seulement s'étonneront que la foi ait pu faire un tel miracle, qui ne savent pas ce que c'est que la foi dans un groupe enthousiaste qui est bien entraîné ; la foi se procure à elle-même, inconsciemment, toutes les illusions qui sont nécessaires à sa conservation.

Mais cette nouvelle croyance était déjà une transformation de l'Evangile, et elle tendait à constituer les fidèles de Jésus en secte particulière au sein ou en marge du judaïsme. Jusqu'au Calvaire inclusivement, le Christ et les siens pouvaient se croire sur le terrain commun de l'espérance juive, et la complicité des chefs du judaïsme dans la condamnation du Christ n'était qu'une erreur et une injustice à l'égard de l'envoyé de Dieu ; elle pouvait préparer, elle ne créait pas encore une division parmi les Juifs. Seulement cette division allait naître, si les sectateurs

1. Dans la mesure où il a eu la prévision de sa mort violente. Mais il ne semble pas s'être arrêté beaucoup à cette considération, puisque la tradition ne retenait de lui aucune parole authentique sur ce sujet, et que les prédictions de la passion qu'on lui attribue ont été conçues par la tradition d'après les faits accomplis et leur rapport supposé avec les prophéties.

de Jésus continuaient de dire que leur maître, maintenant ressuscité, était vraiment le Christ. Une telle profession de foi ne pouvait être indifférente aux chefs religieux du peuple juif ni à la masse qui les suivait. La presque totalité des Juifs refuserait de considérer Jésus comme le Christ, et elle tiendrait comme hérétiques, elle écarterait comme tels, ceux qui voudraient persévérer dans cette foi. Ainsi seraient-ils amenés à former un groupe plus ou moins suspect, ou même honni et proscrit, et par l'Evangile on s'acheminerait vers le christianisme.

C'est bien ce qui arriva. Lorsque les disciples, qui s'étaient enfuis quand leur maître fut pris, eurent retrouvé en Galilée l'équilibre de leur foi et le courage de la professer, ils revinrent à Jérusalem [1]. Moins redoutables que Jésus, parce qu'ils annonçaient la résurrection d'un mort et ne se flattaient pas d'amener incontinent le règne de Dieu, ils furent pendant quelque temps à moitié tolérés, menacés seulement et molestés ; et plus tard on ne poursuivit que les chefs du mouvement [2]. La secte put se former et elle se forma, parce que ces fidèles de Jésus, bien qu'admis encore à prier dans le temple en participant aux cérémonies du culte juif, n'étaient tout à fait libres qu'entre eux de se rappeler leurs souvenirs, de savourer leurs espérances, et que le danger de leur situation les obligeait à se grouper. Une commu-

1. Pour la critique des récits de la résurrection, voir *L'Ev. selon Marc*, 471-500 ; *L'Ev. selon Luc*, 563-592 ; *La légende de Jésus*, 455-467.

2. Les premiers chapitres des Actes sont tout autre chose qu'un récit fidèle des origines de la première communauté. Mais il paraît clair que l'arrestation de Jésus, son jugement et son supplice ont été résolus par le sanhédrin et par Pilate, le sentiment populaire étant plutôt favorable à leur victime ; et que pareillement, dans les premiers temps, les apôtres galiléens, revenus à Jérusalem, furent assez bien vus du peuple, et poursuivis surtout par l'aristocratie sacerdotale, mais sans trop de violence au début. Ce furent les tendances du groupe hellénisant dont Étienne était le porte-parole qui déchaînèrent la persécution, une persécution qui n'empêcha pas les « apôtres » de rester à Jérusalem (Act. viii, 1). C'est seulement sous le règne d'Hérode Agrippa (41-44) que Jacques et sans doute aussi Jean, les deux fils de Zébédée, sont mis à mort par l'autorité de ce prince, et que Pierre est emprisonné (Act. xii, 1-3). Même alors il semble que la secte soit plus mal vue des prêtres que du commun des Juifs, puisque les chrétiens judaïsants continuent d'avoir accès au temple, et que le peuple s'ameute seulement contre Paul. Sur tous ces points, voir *Les Actes des Apôtres*, 94-95, 293-295, 353, 477-484.

nauté se constitua, qui, sans presque le vouloir, inaugurait un culte à côté de celui qui se pratiquait dans le temple, se donnant des rites par le seul fait qu'elle recrutait de nouveaux adhérents et se réunissait fréquemment.

Jésus, qui n'avait pas eu l'idée d'instituer une religion nouvelle, n'avait pas songé davantage à recommander aucune pratique de culte : ce n'était pas qu'il prêchât une religion sans culte extérieur, comme on l'a parfois soutenu ; mais, jusqu'à l'avènement du règne de Dieu, le culte prescrit par la Loi demeurait en vigueur ; après, la société des élus organiserait sa liturgie dans les conditions qui conviendraient à l'état des bienheureux. Tout au plus le Christ avait-il indiqué aux siens une formule de prière [1], d'ailleurs toute juive d'inspiration et qui aurait pu être dite aussi bien par tous les Israélites fervents qui souhaitaient l'avènement du règne de Dieu. Il est très probable que le Christ lui-même [2] avait reçu le baptême de repentance que Jean conférait pour la rémission des péchés, en vue du royaume qui allait venir. Mais ce baptême n'avait pas le sens que prit le rite dans le christianisme, et la tradition évangélique a eu soin de le remarquer.

Le Christ n'avait pas envisagé l'éventualité d'un long intervalle entre la mort dont ses ennemis le menaçaient et l'avènement du royaume céleste [3] : or c'est seulement dans cette hypothèse qu'il aurait pu donner aux siens quelque signe de ralliement, une forme et des moyens d'organisation, des pratiques communes de culte en attendant le règne de Dieu. Dans la repré-

1. MATTH. VI, 9-13 ; LUC, XI, 24. Cf. *L'Ev. selon Luc*, 314.

2. Les quatre Évangiles mettent le Christ en rapport avec Jean pour le baptême que Jésus aurait reçu le premier en baptême de l'Esprit, c'est-à-dire en prototype du baptême chrétien. Le caractère symbolique et mystique des récits invite à ne retenir de ceux-ci que le simple fait d'un rapport initial de Jésus avec Jean et sa secte. Peut-être est-ce à ce rapport que Jésus a dû son surnom de Nazoréen.

3. MARC, IX, 1, 13 ; XIV, 25. Voir, pour l'interprétation de ces passages, *L'Ev. selon Marc*, 252, 263-264 ; 403-405. *L'Ev. selon Luc*, 271 ; *La légende de Jésus*, 443 ; *Les origines de la cène eucharistique*, dans *Congrès d'histoire du christianisme* (1927), I, 80-81.

sentation la plus ancienne qui nous soit saisissable du dernier repas que Jésus prit avec ses disciples, Jésus aurait témoigné le pressentiment qu'il ne lui serait pas donné d'en prendre d'autres avec eux dans les mêmes conditions. Ce repas n'était pas le festin pascal, et il n'a été identifié avec ce festin que pour le symbolisme, dans le mystère chrétien [1]. Il avait eu lieu probablement hors de Jérusalem, dans la maison amie où Jésus trouvait accueil après ses journées de prédication [2]. Ce que les disciples pensaient en avoir retenu de plus frappant était la parole : « Je ne boirai plus du produit de la vigne que dans le royaume de Dieu [3]. » Jésus aurait parlé ainsi après avoir prononcé, suivant l'usage, comme président du repas, la formule de bénédiction qui se disait sur la coupe de vin à distribuer entre les convives [4]. La mort du Christ n'est pas formellement annoncée dans cette déclaration. L'événement qui est présenté comme imminent, c'est la manifestation divine, c'est l'avènement du règne messianique. Les circonstances ne permettant pas d'espérer que le maître et les disciples se rencontrent désormais dans un repas semblable, le Christ donnerait rendez-vous aux siens pour le festin du royaume céleste. Leur prochain repas sera celui des élus. Quoi qu'il doive arriver entre la présente réunion et la cène des bienheureux, que Jésus meure ou qu'il vive, le règne de Dieu n'est pas loin, et l'on se rencontrera au banquet divin.

Ce tableau reflète la plus ancienne conception de la cène chrétienne, et l'on y voit comment la foi apostolique rattachait celle-ci au dernier repas. Ce tableau même et cette conception sont déjà pour une part un travail de la foi ; mais on y discerne comment la foi des premiers croyants a transfiguré le dernier repas de Jésus et les repas de la première communauté en anticipation du festin éternel des élus autour du Christ toujours vivant.

Le petit groupe qui maintenant prêchait, avec le royaume

1. Cf. *L'Ev. selon Marc*, 405, et textes cités p. 212, n. 3.
2. Cf. *L'Ev. selon Marc*, 391, 398.
3. Marc, xiv, 25 (Matth. xxvi, 29 ; Luc, xxii, 18).
4. Marc, xiv, 23.

à venir, Jésus ressuscité, Christ au ciel, faisait des recrues, comme toute foi intense ne manque jamais d'en faire dans les milieux populaires et faciles à exciter. De même que Jean-Baptiste, et pour la même raison que lui peut-être, parce que l'on n'attendait plus d'heure en heure le grand avènement, bien qu'on le crût toujours imminent, l'on baptisa les nouveaux fidèles. Ce baptême n'était toujours qu'un bain de purification, symbole du repentir et d'un changement de vie. C'était aussi, qu'on l'eût ou non voulu dès l'abord, un rite d'agrégation à la société des croyants de Jésus, puisqu'il impliquait une profession de foi à Jésus comme Messie à venir et déjà glorieux. Ainsi créait-il une sorte de lien moral entre le fidèle et le Christ, bien que sans doute l'on ne songeât point encore à assimiler par là le fidèle au Christ, à identifier à celui-ci celui-là, comme dans les rites d'initiation aux mystères. Mais déjà le fidèle appartenait au Christ, lui était en quelque manière consacré ; il était baptisé « à son nom », sous l'invocation de Jésus Messie, pour être reconnu de lui au jour du grand jugement [1].

De même les repas communs de ces croyants avaient accentué leur caractère religieux et acquis une signification spéciale, en étroit rapport avec la nouvelle foi. C'est dans ces agapes frugales que les adeptes du Ressuscité se retrouvaient, comme au temps de Jésus, unis par un même sentiment, par la communion intime d'une même espérance. C'est là qu'ils revivaient le souvenir du dernier repas qu'avait présidé le maître bien-aimé, toujours attendu, et l'ardent espoir que Jésus avait semé dans leurs âmes, et l'avant-goût du royaume qui allait venir. C'est là, en un mot, c'est là surtout qu'ils commençaient à se sentir chrétiens, fidèles de Jésus-Christ, membres d'un groupe religieux ayant sa foi propre, sa vie distincte, son but particulier. C'est là d'ailleurs que la foi s'était formée, qu'elle s'était affirmée et qu'elle avait grandi. N'est-ce pas, en effet, à des repas des disciples que sont coordonnées les apparitions de Jésus ressuscité,

1. Cf. Heitmueller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (1901), 10-14.

celles du moins qui ont quelque consistance de souvenir historique [1] ? On revoyait Jésus, parce que, dans ces occasions-là surtout, on était dominé par son souvenir. Et l'on se fit à l'idée qu'il était toujours vivant, qu'il était là au milieu des siens, rompant le pain et présentant la coupe, avec les formules de bénédiction, comme au temps jadis ; il était là, même quand on ne le voyait pas ; et ainsi se créait le sentiment de sa présence invisible, non pas encore dans les éléments du repas, mais dans la société de ceux qui y participaient. Le repas de communauté devint ainsi l'acte principal, distinctif, de la vie religieuse du groupe où se perpétuaient la foi du royaume annoncé par Jésus et la foi du Christ ressuscité. On doit y voir le commencement du culte chrétien.

L'existence religieuse de la première communauté se menait ainsi en partie double : « ils passaient ensemble les journées dans le temple », dit le livre des Actes [2], « et ils rompaient le pain à la maison ». « La fraction du pain [3] », c'est la primitive eucharistie. Dans ces repas de pauvres gens le pain était l'élément principal ; c'était d'ailleurs l'aliment qui était béni avec la coupe, et qui avait ainsi une signification religieuse. Il ne s'y attachait encore d'autre symbolisme que celui qui résultait

1. Cf. JEAN, XXI, 9, 12, 13 ; LUC, XXII, 30-31, 41-42. Ces textes prouvent du moins que les apparitions de Jésus se rattachaient à des repas des disciples. La même idée, moins apparente, est au fond de JEAN, XX, 19, 26 (dans la pensée de l'évangéliste ces deux jours d'apparitions sont les deux premiers dimanches de l'Église, où l'assemblée s'est tenue avec le Christ visiblement présent), et on la retrouve dans MARC, XVI, 14.

2. Act. II, 46. καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας.

3. ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου (ACT. II, 42). Le nom atteste qu'aucune signification spéciale ne s'attachait aux éléments du repas. La coupe de vin n'y était nullement indispensable, et tout porte à croire que l'on s'en est fréquemment passé (cf. *Les origines de la cène eucharistique*, 90-91). C'est avec la cène primitive, caractérisée essentiellement par la fraction du pain en repas commun, qu'est en rapport le symbolisme eucharistique des récits évangéliques de la multiplication des pains. HEITMUELLER, 52. Pour le sens de ce miracle, voir *L'Ev. selon Marc*, 194-196, 225-228. Les récits d'apparitions du Christ ressuscité (*supr.*, n. 1) sont aussi, en un sens, des mythes d'institution eucharistique ; cette typologie semble particulièrement chère au rédacteur du troisième Évangile, et on la retrouve dans ACT. I, 4. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 145.

de la participation commune : l'unité des frères qui communient au même aliment, au même pain ; le même pain les faisait un même corps, comme le dira la Première aux Corinthiens [1] ; et la *Didaché* comparera l'Eglise, formée de membres divers, au pain qu'ont constitué de leur substance d'innombrables grains de blé [2].

Cependant la haute signification religieuse de ces fraternelles agapes ne les empêche pas de rester pendant assez longtemps un véritable repas dont l'ordonnance est la même partout, aussi bien dans les chrétientés fondées par Paul que dans les communautés judaïsantes. Rien de plus instructif à cet égard que le récit des Actes touchant la cène présidée à Troas par l'Apôtre au retour de sa dernière mission. « Le premier jour de la semaine », écrit Luc [3], « nous étant rassemblés pour rompre le pain, Paul parla, parce qu'il devait partir le lendemain, et il prolongea l'entretien jusque vers minuit. » Survient l'accident d'Eutychos ; après quoi, Paul « rompt le pain et le mange [4] ; puis il parle encore abondamment jusqu'à l'aurore et s'en va. » D'où l'on peut voir que cette cène, quant à la façon de la tenir, ne diffère pas du tout des repas communs dans les premières chrétientés palestiniennes. Point important, dont il convient de tenir compte pour apprécier les rapports de l'Apôtre des Gentils avec les anciens disciples de Jésus. Si Paul a réellement professé l'interprétation mystique de la cène qu'on trouve dans la Première aux Corinthiens, il n'avait songé aucunement à la mettre dans le rite [5], et « Jacques frère du Seigneur » aurait pu assister à la cène de Troas comme à celle de Corinthe sans s'y trouver dépaysé. Le repas était le lien de la communauté chez les Gentils convertis aussi bien qu'à Jérusalem.

1. I COR. X, 17.
2. *Didache*, IX, 4.
3. ACT. XX, 7. ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς κτλ.
4. ACT. XX, 11. κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος.
5. C'est ce qu'implique aussi bien I COR. XI, 23-25.

III

Ce n'est point par hasard que la réunion de Troas avait lieu le premier jour de la semaine. Le dimanche est déjà visiblement le jour normal des assemblées chrétiennes, bien qu'elles ne soient pas limitées à ce jour ni autrement réglementées. Si l'on en croit le livre des Actes, les repas communs auraient été d'usage quotidien chez les premiers fidèles à Jérusalem, puisque l'on y vivait ensemble [1]. Bien que cette vue soit passablement systématique, il reste vrai que les apôtres galiléens et les frères de Jésus, transportés à Jérusalem, devaient y vivre en groupe et aux dépens de leurs convertis. « La fraction du pain » était de tous leurs repas, et ce ne doit pas être là qu'aura été institué le dimanche.

On suppose volontiers, d'ailleurs sans aucune preuve, que l'observation du dimanche serait née sur le sol palestinien dès qu'il y eut des groupes de fidèles en dehors de Jérusalem ; les réunions de communauté auraient eu lieu le premier jour de la semaine en souvenir de la résurrection du Christ [2], et parce que les convertis du judaïsme auraient choisi, assez naturellement, pour leurs assemblées le premier jour libre après le sabbat. Mais ces deux motifs sont aussi conjecturaux que l'hypothèse principale [3]. Car le choix du premier jour après le sabbat ne s'impo-

1. Act. i, 14 ; ii, 42, 46 ; iv, 32.

2. Voir, par exemple, J. Réville, *Les origines de l'eucharistie* (1908), 151, n. 2.

3. Purement gratuite et artificielle paraît la conjecture de Gunkel, 74-75 : un certain groupe, au sein du judaïsme, aurait accoutumé de fêter le jour du Soleil, et c'est dans ce groupe que se serait recrutée la première communauté chrétienne. Celle-ci aurait identifié Jésus au « Seigneur » qu'elle honorait auparavant le premier jour de la semaine. Cette hypothèse est vraie en son esprit, mais on l'a conçue par trop mécaniquement. Ce culte du soleil n'est pas à présumer dans le premier groupe chrétien, qui fut formé de Juifs palestiniens, dont on sait qu'ils demeurèrent attachés à la Loi mosaïque et au culte du temple. Rappelons plutôt que les esséniens adressaient une prière au soleil levant (Josèphe, *De bello jud.* II, 8, 5), et que les premiers chrétiens se tournaient vers l'est pour prier (Tertullien, *Ad nationes*, I, 13). Voir là-dessus Dölger, *Sol salutis* (1920).

sait nullement : on aurait pu aussi bien préférer la veille, ou même un jour quelconque. Quant à la résurrection du Christ, le premier jour de la semaine n'était pas recommandé d'abord pour la commémorer parce qu'elle aurait eu lieu ce jour-là. Tout le monde a commencé par ignorer le jour de la résurrection, dont nul n'a été témoin. La découverte du tombeau vide, fiction relativement récente, n'a pu servir à dater la résurrection [1]. Bien avant de raconter que le tombeau du Christ avait été trouvé vide le surlendemain de sa passion, l'on croyait et l'on prêchait que Jésus était ressuscité. A l'appui de cette foi a été imaginée la légende du sépulcre vide ; et si l'on a placé la découverte le premier jour de la semaine, c'est parce que l'on a pensé que la résurrection devait avoir eu lieu ce jour là.

Il paraît bien que le dimanche n'est pas réellement commémoratif de la résurrection du Christ, et que les récits évangéliques sont plutôt, en un sens, le mythe explicatif du dimanche chrétien. Comment, en effet, dénommait-on le jour de l'assemblée chrétienne ? C'était « le jour du Seigneur [2] » ; ainsi l'appela-t-on d'abord, et ce nom lui est resté. Les chrétiens le qualifiaient « jour du Seigneur », comme les païens le qualifiaient « jour du Soleil ». Et les chrétiens ont dû parler ainsi avant que l'on eût raconté pour la première fois comment Jésus, déposé, le soir de sa mort, dans un tombeau d'emprunt, en avait déjà disparu le surlendemain, premier jour de la semaine, quand le soleil fut levé [3]. Le dimanche était le jour du Christ ressuscité, ce n'était pas encore le jour de sa résurrection.

1. Voir *L'Ev. selon Marc*, 471-485 ; *La légende de Jésus*, 456-460.

2. Cf. Ap. I, 10, ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Sur le sens particulier du mot κύριος et son application au Christ, spécialement chez Paul, voir H. Boehlig, dans *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, XIV (1913), 23-37 ; surtout Bousset, 99-134 ; sur l'emploi du mot dans les cultes orientaux, Cumont, 257, n. 56.

3. Marc, xvi, 1-8. Il est même permis de soupçonner que la fixation du dernier repas au jeudi, de la passion au vendredi, de la résurrection au dimanche, est en rapport avec l'introduction de l'usage pascal qui a prévalu dans les communautés chrétiennes au cours du second siècle, la coutume primitive, encore autorisée par le quatrième Evangile, ayant été celle dite des quartodécimans. Sur la curieuse coïncidence de la résurrection du Christ au troisième jour avec

Ce qu'il s'agit de savoir est donc pourquoi le premier jour de la semaine a été pris comme jour du Seigneur, fête du Christ glorieux. Remarquons d'abord qu'un choix s'imposait. Le lien des nouvelles communautés devait être le repas de fraternité, comme à Jérusalem ; mais on ne pouvait songer à organiser la vie commune des croyants, et l'on ne songea pas davantage à rendre ce repas quotidien ; d'autre part, il avait besoin d'être assez fréquent pour correspondre à son objet. Le cadre de la semaine, recommandé par la coutume juive et une pratique qui tendait à se généraliser sous l'influence des cultes orientaux, dut être adopté sans qu'on eût seulement besoin d'y réfléchir. Et le jour indiqué pour l'assemblée chrétienne, pour la réunion sous le patronage du Christ glorifié, pour le repas tenu en son honneur, par manière de prélude au banquet du royaume céleste et au festin des élus, était le premier jour de la semaine, non point parce qu'il venait après le sabbat juif, et que l'on aurait eu l'intention de le rattacher en quelque manière à celui-ci, mais tout simplement parce qu'il était le premier, parce qu'il était pour les païens le jour principal, le jour du Soleil, et qu'une analogie fut perçue dès l'abord, spontanément admise et consentie, entre le Christ ressuscité, le Christ dans sa gloire, et le Soleil, les dieux solaires dont l'Orient alors était rempli.

On n'a pas raison de s'étonner que cette analogie se soit offerte d'elle-même aux convertis de la gentilité, aussi aux convertis du judaïsme en dehors de la Palestine et même déjà en Palestine. Le Christ dans la gloire céleste était un être de lumière. Le Seigneur qui tendait à devenir l'objet d'un culte et que l'on commençait à prier, le roi d'en haut à qui Dieu faisait part de sa puissance et qui allait venir sur la terre, entouré d'une majesté toute divine pour y organiser le règne de l'Eternel, appartenait déjà, nonobstant ses traits juifs, à la famille des dieux célestes, plus spécialement à celle des dieux solaires, et la preuve n'en

le rituel des Adonies, voir GLOTZ, *Revue des Etudes grecques*, XXXIII (1920), *Les Fêtes d'Adonis sous Ptolémée* II. Notice dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1921, p. 266.

est pas à chercher ailleurs que dans le Nouveau Testament.

A qui donc ressemble le Christ de l'Apocalypse [1], sur son cheval blanc, avec son nom de mystère, ses yeux de flamme, le glaive qui lui sort de la bouche, ses diadèmes fulgurants et son manteau ensanglanté ? Il ressemble à un dieu solaire ; il ressemble à Mithra, qu'on voit à cheval, sur certains bas-reliefs. Il a même emprunté aux mystères un trait bizarre ; il est marqué ; non seulement il porte son titre écrit sur son manteau, il le porte aussi en tatouage sur sa cuisse : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » [2]. Certes, il y aurait beaucoup à dire sur ce Christ apocalyptique, avec ses sept Eglises, ses sept étoiles, ses sept esprits, qui est le Saint, qui est le Vrai. Il fait figure de divinité astrale, présidant aux sphères célestes, comme Mithra, comme Attis et maint autre. Bornons-nous à indiquer cette affinité de Jésus ressuscité, du Christ glorieux, avec les dieux solaires. Ce qu'il nous importe de noter est que cette affinité a été sentie de très bonne heure, ou plutôt que l'on s'en est aidé, qu'on l'a créée pour se figurer le Christ en Seigneur de l'univers. De prophète du règne de Dieu, de Messie promis à Israël, Jésus passait maître du monde et de l'humanité. La communication des attributs était d'autant plus facile que les dieux solaires étaient dieux de vérité, dieux de justice en tant que dieux de lumière, et que, par cet aspect moral de leur caractère [3], Jésus, identifié à son propre idéal de justice éternelle et de vérité divine, les rejoignait. Jésus était pour les chrétiens le soleil qui s'était levé sur le monde [4] et qui maintenant régnait au ciel.

Voilà pourquoi le jour du Soleil fut le jour du Seigneur ; voilà pourquoi le repas de communauté fut fixé au premier jour de la semaine. Ainsi le dimanche était le jour du Christ ressuscité. Combien il était facile, après cela, d'en faire le jour de la résurrection du Christ ! L'on y devait venir inévitablement dès que

1. Ap. xix, 11-15 (i, 13-16). Cf. *L'Apocalypse de Jean*, 336-342.
2. Ap. xix, 16. Cf. *supr.* p. 29, n. 4.
3. Voir, par exemple, le portrait de Mithra dans Cumont, *Mystères de Mithra*, 146.
4. Cf. Luc, i, 78, *L'Ev. selon Luc*, 108.

l'on éprouverait le besoin de justifier l'usage chrétien du dimanche, et plutôt encore peut-être quand on voudrait coordonner en preuve de la résurrection de Jésus les souvenirs apostoliques concernant les apparitions du Christ. Quand le rédacteur du second Evangile entreprend de démontrer la résurrection par les conditions de la sépulture et de la découverte du tombeau vide, il place la découverte le dimanche matin, peu après le lever du soleil. Ayant eu cette vision, il ne put s'empêcher d'y croire. Puisque Jésus était ressuscité, il avait dû ressusciter le jour du Soleil, avec le soleil levant [1].

Ce point une fois fixé, le dimanche de la résurrection appelle à lui toutes les traditions, plus ou moins vagues, qui concernaient les manifestations du Ressuscité. Le rédacteur de Marc n'ose pas encore ramener à ce dimanche et à Jérusalem les premières apparitions du Christ, c'est-à-dire les premières visions qu'avaient eues ses disciples, et qu'une tradition sûre plaçait en Galilée, à quelque distance de la passion [2]. Matthieu maintient une apparition principale en Galilée, dans la perspective la plus vague, mais il en introduit déjà une petite à Jérusalem, le matin prétendu de la résurrection [3]. Puis le rédacteur du troisième Evangile, de sa propre autorité, place au jour même de la résurrection et à Jérusalem toutes les apparitions qu'il raconte [4],

1. Cf. Gunkel, 79. Il est tout à fait risqué d'inférer de ce rapport, avec le même auteur (*ibid*, p. 12), que la croyance à la mort et à la résurrection du Messie existait, dans des cercles de Juifs syncrétistes, avant la naissance du christianisme. Le mythe chrétien du salut n'avait pas besoin d'exister avant le christianisme ; il s'est formé avec le christianisme lui-même, au moyen d'éléments préexistants, mais sans pour cela s'être préexisté, comme le suppose Gunkel, et comme le voudraient les mythologues qui, plus hardis que lui, nient simplement l'existence de Jésus. Le travail de la pensée croyante sur le thème du Messie n'a pris consistance que lorsqu'il a existé une foi qui s'appliquait ardemment à un personnage considéré comme Christ ; il a été déterminé, soutenu, poussé par l'intérêt et le besoin de cette foi ; et son évolution, suffisamment attestée par les textes, n'est pas plus difficile à concevoir que la formation du mythe judéo-hellénique dont on postule gratuitement la nécessité.

2. Marc, xvi, 7. Voir *L'Ev. selon Marc*, 483-484.

3. Matth. xxvii, 9-10.

4. Luc, xxiv, 13-59. Voir *L'Ev. selon Luc*, 569, 572-592.

sauf à se contredire, au début des Actes [1], en produisant cette idée, qui défie toutes les vraisemblances même de la fiction, des quarante jours passés par le Christ, en compagnie de ses disciples, à Jérusalem, après sa résurrection. Le quatrième Evangile systématise : il signale deux apparitions du Christ à ses apôtres réunis dans le cénacle, portes fermées, comme pour les repas des communautés chrétiennes [2] ; ces deux apparitions ont lieu, l'une le dimanche de la résurrection, l'autre le dimanche suivant. Ce sont évidemment les deux premiers dimanches de l'Eglise, consacrés par une manifestation du Christ, pour que l'on continue à célébrer tous les dimanches sa présence invisible. Il n'y a donc aucun paradoxe à dire que les récits de la résurrection sont, au moins par un côté, le mythe du dimanche chrétien.

Mais ici nous sommes déjà dans le mystère, et cette élaboration des souvenirs évangéliques s'est achevée après Paul et sous son influence. Le travail avait commencé de son temps, et non seulement par lui, puisque le dimanche n'a pas été institué par son initiative propre. La transformation de l'Evangile en mystère, dont Paul semblerait avoir été le principal artisan, tout au moins le principal théoricien, aura été, en un sens, l'œuvre de tous ceux qui, en dehors des cercles du judaïsme palestinien le plus strict, adoptèrent, en l'accommodant à leur tempérament religieux et aux circonstances, l'espérance apportée par le Christ.

1. Act. i, 3. Cette donnée appartient au développement que le dernier rédacteur des Actes a mis à la place de la partie du prologue où Luc énonçait l'objet du livre. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 133-160.

2. Jean, xx, 19-20, 26. Voir *Le quatrième Evangile*, 506-512.

CHAPITRE VIII

L'ÉVANGILE DE PAUL [1]

Ce qu'était devenu pour ses premiers disciples l'Evangile de Jésus lorsque Paul fut gagné à la foi du Christ, nous venons de le voir : une petite secte existait, assez active, recrutée parmi les Juifs, qui faisait profession de croire en Jésus, Christ immortel, consacré par la résurrection, ravi au ciel après avoir été mis à mort par ordre de Pilate ; les chefs du judaïsme avaient méconnu la divinité de sa mission ; Dieu l'avait fait Christ auprès de lui, en attendant que Jésus revînt sur la terre, avec puissance et gloire, établir le règne divin qu'il avait annoncé ; pour avoir part à ce règne bienheureux, il suffit d'en accepter l'espérance en désavouant ses péchés, de recevoir le baptême de repentance par lequel on entre dans la communauté nouvelle et l'on devient chrétien, parce qu'il se donne au nom de Jésus ; on participe aux repas qui sont le lien de cette fraternité évangélique, le gage et l'avant-goût du royaume attendu, étant le banquet du Christ, où sa « présence » (*parousie*) est, en quelque manière, anticipée, avec la félicité du royaume.

Telle est l'économie religieuse, économie de salut instituée dans une religion nationale, qui nous apparaît, dans les écrits attribués à Paul, transformée en véritable mystère : car la vocation au salut y est comprise comme dans la théologie et la

1. Sur la théologie de Paul, voir surtout H.-J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* [2] (1911), II ; WEINEL, *Biblische Theologie des N. Testaments*[2] (1913) ; G. WETTER, *Charis* (1913). On ne saurait ici passer tout à fait sous silence H. DELAFOSSE, *Les écrits de saint Paul* (quatre volumes, 1926, 1927, 1928) ; mais, si l'unité des grandes Épîtres paraît sujette à caution, le point de vue systématique de cet auteur, qui fait tourner autour de Marcion toute l'histoire des Épîtres, rend son travail à peu près inutilisable pour l'essai de synthèse qui est ici tenté.

pratique de certains mystères païens ; le recrutement se fait sans distinction de nationalité ; le principe du salut est la foi à une rédemption, à un mythe de sacrifice, à l'efficacité perpétuelle d'une mort divine, et la participation à l'esprit même du divin rédempteur ; enfin le baptême est devenu un rite d'initiation, la cène un rite d'initiés, et par les deux se réalise la possession de l'esprit, l'identification du fidèle au Christ sauveur, moyennant laquelle est garantie, comme dans les mystères, une immortalité bienheureuse qui n'est plus vraiment le règne de Dieu dont on avait d'abord attendu l'accomplissement sur la terre de Palestine par le Messie promis à Israël.

I

L'Evangile de Jésus ne faisait appel qu'à la sincérité de la foi et à la bonne volonté. La venue du royaume était comme un postulat de la croyance juive auquel le prédicateur galiléen se référait en toute assurance pour en déduire l'obligation d'accepter son propre message. Ce que les prophètes anciens avaient annoncé, il venait en dire le prochain accomplissement. Qui croyait aux prophètes devait croire en lui, envoyé de Dieu comme eux, autorisé comme eux par son inspiration et par les miracles de guérison qu'il opérait. La foi demandée concernait avant tout le message de Dieu à son peuple et la mission divine du messager. Le salut, c'est-à-dire la participation aux joies du royaume, était acquis par cette foi simple à laquelle on ne demandait d'autre qualité que celle d'une confiance d'enfant[1]. Ce n'était pas seulement, comme on l'a souvent répété en ces derniers temps, la confiance de l'âme en Dieu, l'assurance du pécheur en l'absolue miséricorde du Père, c'était aussi l'abandon du fidèle Israélite à la bonté du Dieu qui avait choisi Israël entre toutes les nations pour le combler de ses faveurs. A la vérité, ce Dieu était conçu comme essentiellement bon, mais

1. Marc, x, 14-15 (Matth. xix, 14, Luc, xviii, 16-17).

on ne s'avisait pas que sa bonté parfaite était en contradiction avec l'indifférence qu'on lui prêtait à l'égard de tous les autres peuples. Tout juste d'Israël avait un droit naturel au royaume promis ; si d'autres justes y pouvaient entrer, ce n'était guère que par exception et par assimilation aux héritiers du royaume. Le royaume n'était toujours qu'un Israël idéal où avait accès quiconque pratiquait en perfection la loi israélite : ce n'était pas la patrie universelle des âmes recrutées par le choix d'un Dieu qui aurait ignoré les divisions des peuples.

Or, ce qui frappe dès l'abord quand on passe de l'Evangile de Jésus à celui de Paul, c'est que le Dieu de l'Apôtre ne se contente pas de rappeler Israël au sentiment de la fidélité : lui-même choisit souverainement les siens, et il les choisit partout. Mais d'abord il les choisit. On a pu voir plus haut[1] comment Apulée décrit l'aventure de sa conversion au culte d'une divinité qui le retire d'une vie licencieuse et lui garantit auprès d'elle dans l'autre monde une félicité sans fin. Dans l'Epitre aux Galates[2], l'auteur se flatte que son Evangile n'est pas d'ordre humain, parce que lui-même le tient d'une révélation que lui a faite Jésus-Christ en personne, quand il a plu à Dieu, qui l'avait prédestiné, de lui faire connaître son Fils pour qu'il l'annonçât aux Gentils.

Nous reviendrons plus loin sur les circonstances, les causes et le caractère de cette conversion. Ce qui nous intéresse pour le moment est l'idée que s'en fait l'auteur de l'Epitre. Maintenant apôtre du Christ, prédicateur de l'Evangile, d'un Evangile qu'il n'a reçu ni appris de personne[3], d'une foi qui fut une révélation, il n'est point venu spontanément, par étude et recherche, pour avoir écouté sans parti pris ceux qui croyaient avant lui, à la foi qu'il essaie désormais de propager. Le Christ qu'on prêchait alors, il n'avait pas même voulu le discuter ; il avait connu la secte qui se réclamait de Jésus, qui le disait ressuscité, Christ

1. *Supr.* p. 144.
2. Gal. i, 15-16.
3. Gal. i, 11-12.

auprès de Dieu ; il avait jugé cette foi contraire à celle que lui-même, Juif convaincu, professait ; il l'avait combattue avec ardeur comme une folie en opposition avec les croyances traditionnelles du peuple juif ; il avait mis tout son zèle à tourmenter la communauté de Damas ; et tout à coup lui-même s'était trouvé chrétien. Dieu lui avait intérieurement révélé son Fils, et ce qu'il en fallait croire, et qu'il fallait l'annoncer aux Gentils. Et Paul avait cru à la vision qui lui disait que Jésus, celui qu'il poursuivait comme faux Christ, était le Fils de Dieu ; et Paul n'avait pas senti le besoin de mieux s'informer de ce Christ auprès de ceux dont il avait voulu réprimer la propagande ; il le connaissait, il pensait le connaître pleinement par ce que sa vision lui avait révélé de ce Fils de Dieu. Et Paul avait aussitôt prêché en Arabie, puis à Damas, sans doute aux païens comme aux Juifs, pendant trois ans[1]. Il disait tenir directement de Dieu sa foi et sa mission apostolique ; il avait été appelé à l'une et à l'autre par Dieu lui-même ou par son Christ, parce qu'il y était prédestiné.

Il était donc entré dans le christianisme comme dans une religion de mystère. Car, bien évidemment, sans qu'il en ait conscience, il a quitté le terrain du judaïsme. Ce prétendu fanatique de la tradition juive a embrassé une foi qu'il jugeait d'abord, non sans quelque apparence de raison, peu conforme à cette même tradition ; il ne l'a pas adoptée pour avoir vérifié, par un mûr examen, qu'il s'était d'abord trompé ; il l'a prise, elle l'a pris, parce que Jésus, dans une vision, lui a parlé [2]. Ce n'est pas ainsi que Jésus avait entendu la foi de l'Evangile, et ce n'est pas non plus par cette voie qu'il avait trouvé sa vocation. La foi au royaume prochain, traditionnelle dans son objet, s'offrait par l'intermédiaire de son messager à la simple adhésion des âmes de bonne volonté ; et cette foi, Jésus

1. GAL., I, 17. Il est tout à fait gratuit de supposer que le temps passé « en Arabie » aurait été un temps de retraite, où Paul serait demeuré inactif.

2. Sur la prédestination et la vocation, dans Apulée et dans saint Paul, cf. REITZENSTEIN, *Hellenist. Mysterienreligionen*[1], 25, 99.

ui-même l'avait puisée dans la tradition de son peuple ; il l'avait certes avivée dans son cœur, mais il ne semble pas l'avoir perçue comme une vision qui se serait imposée à lui, le subjuguant et révolutionnant sa pensée [1]. Rien de pareil non plus chez Jean-Baptiste ni dans la tradition du prophétisme. Les prophètes, Jean-Baptiste, Jésus lui-même sont inspirés, on peut le dire, dans le courant d'une tradition, par une tradition qui était, au fond, l'âme du peuple israélite. Paul prétend avoir été mis d'un seul coup en dehors de toute tradition. Comme on n'est jamais si indépendant, il se fait illusion à lui-même ; mais il ne se trompe pas en disant qu'il a renié la tradition juive et qu'il ne dépend pas de la tradition des premiers apôtres du Christ. Ce n'est pas de ces traditions qu'il a reçu les éléments caractéristiques de sa foi, et la façon dont il se flatte d'avoir été conquis à celle-ci n'est pas plus selon l'Evangile que selon le judaïsme. Un juif n'avait pas besoin d'être prédestiné au règne de Dieu, il y était comme naturellement destiné par le fait de sa naissance ; pour avoir part à la promesse de l'Evangile, il lui suffisait d'y croire, et un appel tout spécial de la divinité dans une vision ne lui était pas nécessaire. Si une prédestination, si une vocation spéciale sont requises chez Paul, c'est qu'elles appartiennent à une économie de salut qui n'est pas fondée sur les principes nationaux de l'élection d'Israël et du règne messianique, mais sur les principes universels d'une élection par grâce et d'un salut par participation personnelle à un esprit divin.

Sa vocation apostolique mise à part, Paul conçoit le salut de

1. D'après les récits du baptême, ou du moins d'après l'idée qui a suggéré d'abord l'invention de tels récits, l'idée d'une consécration messianique par effusion de l'esprit divin, avec révélation du Messie à lui-même dans une vision où sa vocation messianique lui aurait été manifestée par une parole de Dieu, le Christ aurait été censé appelé, non pas à la foi du royaume, mais à son propre rôle de Messie. Mais les récits du baptême du Christ ont été influencés par la conception du mystère chrétien (cf. *supr.* p. 212, n. 2). Les conditions dans lesquelles s'est formée la conscience messianique de Jésus échappent à l'histoire. Quelque forme de vision, probablement dans le genre de celles qui avaient déterminé la vocation des anciens prophètes, n'a pu manquer d'y intervenir, mais non celle qu'ont décrite Marc et les autres évangélistes.

tous les chrétiens dans les mêmes conditions que le sien. « Nous savons », écrit-il aux Romains, « que Dieu fait tourner tout à bien pour ceux qui l'aiment, pour ceux qui sont délibérément appelés. Car, ceux qu'il a d'avance connus, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour que celui-ci soit premier-né parmi de nombreux frères. Or, ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés [1] ». Toute vocation chrétienne est, à la vérité, extraordi-

1. Rom. viii, 28. οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. — On va voir comment la Providence qui prédestine et qui appelle s'oppose, comme une sorte de fatalité, à la fatalité malfaisante qui, dans la pensée de Paul, résulte du péché. Curieuse transposition de la croyance antique d'après laquelle on se flattait, dans le paganisme, d'échapper, par la protection des dieux de mystères, à l'étreinte de la fatalité. — 29. ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· — La conformation des élus à « l'image du Fils de Dieu » est l'objet final de la prédestination et de la vocation. L'image dont il s'agit est la forme divine du Christ glorieux et celle des élus ressuscités. Cf. I Cor. xv, 12, 20 ; II Cor. iii, 18 ; Phil. iii, 21. Mais II Cor. iii, 18, montre que l'image divine est formée dès cette vie dans le fidèle par une sorte de réfraction qui se fait en lui, comme dans un miroir, du Christ lui-même, « qui est esprit ». Conceptions analogues à celles des mystères, que d'ailleurs elles dépassent et pour la précision et pour la portée morale. Cf. la métamorphose du myste d'Isis, *supr.* pp. 143, 152 ; et pour d'autres rapprochements, Reitzenstein, 179-180. — 30. οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. — La vocation au sens de Paul s'entend tout autrement que l'appel à la pénitence dans l'Évangile. Jésus pouvait dire : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus » (Matth. xx, 16 ; xxii, 14). Pour Paul, il y a juste autant d'élus que d'appelés, et l'on n'est pas appelé avant d'être élu, mais élu d'abord, prédestiné, pour être ensuite appelé, justifié et glorifié. C'est que la pensée de Jésus reste orientée dans le sens du moralisme juif, tandis que celle de Paul est orientée dans le sens de la mystique païenne. L'idée de Paul a été interpolée dans le discours des paraboles (Marc, iv, 11-12), en contradiction avec la parabole du Semeur, qui suppose un nombre d'élus notablement inférieur à celui des appelés, comme il est dit dans la sentence qui vient d'être citée. Noter que, dans ce passage de Marc, on rencontre le mot de « mystère » appliqué à la révélation chrétienne : l'évangéliste l'entend de la rédemption selon Paul, et il n'est pas étonnant que le mystère soit mis en rapport avec la prédestination. *L'Ev. selon Marc*, 129-133. — καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. — La justification dont parle Paul ne peut pas être une simple absolution du péché ou une justice purement imputative, puisque le fidèle, dès cette vie, porte l'image du Christ et que la justification implique une régénération, la création d'un nouvel homme en qui est formé le Christ (II Cor. v, 17 ; Gal. iv, 19). Mais, quand

naire : c'est un privilège qui résulte d'une prédestination fondée sur le bon plaisir de Dieu, non sur la prévision des mérites, qui sont aussi un don de Dieu. Le salut consiste en une chaîne de grâces qui a son premier anneau dans l'éternité où vient aussi se rattacher son dernier. Le point de départ est la prédestination dans le conseil de Dieu ; puis vient la vocation ; puis la justification ; enfin la glorification, dont Paul est si assuré qu'il en parle comme si elle était accomplie déjà [1], et qui est le terme final où tend la prédestination, à travers les étapes intermédiaires de la vocation et de la justification. C'est à la fin, dans la glorification, que les prédestinés auront décidément la même forme que le Fils de Dieu, c'est-à-dire, apparemment, une forme divine ; et Paul nous dira bientôt comment la justification les y prépare. Il est bien clair, en attendant, que tout élu doit être un prédestiné, un appelé. De libre mouvement de l'âme il n'est pas plus question que de privilège de race. Le Dieu de Paul fait miséricorde à qui bon lui semble, il endurcit qui il veut [2].

Ce Dieu n'est pas que l'ancien dieu des prophètes et du monothéisme israélite, monarque absolu dont on ne discute pas les volontés, et dont Job se défend, bien qu'à grand peine, de critiquer la providence. Ce Dieu-là déjà ne tenait guère compte de la liberté humaine ; mais,comme on le croyait souverainement juste, on attribuait aux pervers leur ruine, et l'on faisait de la prospérité des justes la récompense de leurs mérites [3]. Toute la philosophie de l'histoire qu'ont admise les prophètes tenait dans

Paul emploie le mot de « justification » pour signifier le salut et qu'il l'entend d'une absolution résolue devant Dieu, il suit le courant juif de sa pensée ; quand il implique dans cette justification la participation de l'esprit, une régénération du chrétien sur le type du Christ, il suit un courant de pensée mystique dont la source n'est point proprement juive ni évangélique. Cf. Reitzenstein, 100-101, 180-181.

1. Elle est aussi certaine que si elle était accomplie, puisqu'elle résulte de la prédestination, puisque Dieu la veut.

2. Rom. ix, 18.

3. Le texte d'Is. vi, 9-10, dont s'inspire Marc, iv, 12, entend l'endurcissement comme un châtiment des Juifs coupables ; l'évangéliste lit dans le texte prophétique un décret éternel de réprobation porté contre la masse des Juifs.

une idée : Iahvé rétribue en bonheur la fidélité de son peuple ; il punit par l'adversité ses fautes et ses négligences. Le Dieu de Paul est un Destin qui n'est point aveugle, qui a choisi et voulu ses décisions, plus arbitraires au fond que celles du Destin, mais non moins irréfragables. Au lieu qu'Isis, dans Apulée, se flatte d'être seule au-dessus du sort pour détourner des siens les maux qui devraient les atteindre et même pour prolonger la durée normale de leur existence [1], le Dieu de Paul s'identifie en quelque manière au sort, et c'est lui-même qui voue à la perdition ceux qu'Isis abandonnait à la fatalité.

Il ne laissait pas d'être aussi indifférent qu'Isis à la nationalité de ses clients ; souverain maître de l'humanité entière, c'est dans l'humanité qu'il entendait recruter ses élus. On attribue à Jésus cette parole, qui pourrait bien être authentique : « Il ne convient pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens [2]. » Le pain, c'était l'Evangile ; les enfants de la maison, c'étaient les Juifs ; les chiens, c'étaient les Gentils. Paul n'a pas connu cette parole, ou bien il l'a volontairement ignorée. Il dit aux Galates : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus ; car vous tous qui avez été baptisés au Christ, vous avez endossé le Christ. Là point de Juif ni de Grec, pas d'esclave ni de libre, pas d'homme ni de femme ; car vous êtes tous un dans le Christ Jésus [3]. » Et aux Romains : « Il y a une vertu de

1. Cf. *supr.* pp. 141-144.

2. Marc, vii, 27 (Matth. xv, 26). Cf. *L'Ev. selon Marc*, 217.

3. Gal. iii, 26. πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε — à l'instar du Christ, aîné des enfants de Dieu, d'après Rom. viii, 29, *supr. cit.* p. 228, n. 1. — διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 27. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. — Acquis au Christ par le baptême en professant la foi du Christ, le fidèle a revêtu le Christ, c'est-à-dire qu'il participe, virtuellement dès cette vie, en attendant la manifestation de la gloire dans le monde à venir, à la forme divine qui est celle du Christ, comme il est dit aussi Rom. viii, 29. Cf. Rom, viii, 15, ce qui est dit du πνεῦμα υἱοθεσίας. Cette même forme divine, dans Col. iii, 10, Éph. iv, 24, est qualifiée de nouvel homme fait à l'image de Dieu. C'est parce que le Christ est l'esprit (II Cor. iii, 17), qu'il devient ainsi le vêtement de ses fidèles en qui par l'esprit même se reflète son image (II Cor. iii, 18, *supr. cit.*). — 28. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, κτλ. Cf. I Cor. xii, 13 ; Col. iii, 11.

Dieu pour le salut de tout croyant, tant Juif que Grec [1]. » « Dieu n'est-il que (le Dieu) des Juifs ? Ne l'est-il pas aussi des Gentils ? Oui, il l'est aussi des Gentils ; car il y a un seul Dieu qui justifiera le circoncis par la foi, et par la foi l'incirconcis [2]. » « Nulle différence entre le Juif et le Grec ; car c'est le même (Jésus) qui est Seigneur de tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent [3]. »

Que l'auteur s'en soit ou non aperçu, ce point de vue est la négation même du judaïsme ; et ce n'est pas le point de vue de l'Evangile. C'est le point de vue d'Isis détaillant à Lucius ses titres et son pouvoir [4], avec cette différence, non petite il est vrai, mais qui ne touche pas à l'idée d'universalité, que la divinité de Lucius se reconnaissait identique, dans le fond, aux autres divinités du paganisme, tandis que le Dieu de Paul, si universel qu'il soit, reste aussi jaloux de sa personnalité, aussi impatient de toute comparaison de toute assimilation, que l'antique Iahvé. Isis était plus philosophe, mais en cela même elle était moins naïvement religieuse, que le Dieu intransigeant qui ne voulait supporter auprès de lui qu'un seul Seigneur, établi par lui, c'est-à-dire son Fils, Jésus-Christ, en la foi duquel il avait mis la vertu du salut pour tous les prédestinés.

II

Ce Dieu universel, qui prend ses élus dans toutes les familles humaines, comme les dieux des mystères, a réglé aussi leur salut sur le type commun des mystères païens. Un personnage divin a été chargé de le réaliser. Car le Christ de Paul n'est plus celui de la première communauté. Sans doute le nom demeure, et aussi la personne historique de Jésus, à l'arrière-plan de la foi. Mais qu'est devenu le prophète galiléen qui annonçait le prochain règne et qui devait être le roi d'un Israël juste ? Du royaume

1. Rom. i, 16. C'est dans l'action de l'esprit qu'apparaît la « vertu de Dieu ». Cf. I Cor. i, 18 ; ii, 4-5 ; II Cor. xiii, 4 (Rom. i, 4 ; et Reitzenstein, 182, 185).

2. Rom. iii, 29-30.

3. Rom. x, 12.

4. *Supr.* pp. 141-142.

céleste il ne reste que la perspective d'un jugement final, mais d'un jugement vraiment universel, où les Gentils viendront comme les Juifs, pour être comme eux récompensés ou punis selon leurs mérites ; et l'Israël juste est déjà réalisé dans la société des prédestinés, dans l'Eglise, qui dès maintenant tend à se substituer au royaume à venir. Il reste la préoccupation de la venue du Christ : Jésus, Messie consacré par sa résurrection, doit apparaître à la fin des temps, — et cette fin est toujours imminente, — afin de rassembler autour de lui dans la gloire les justes vivants et les justes ressuscités [1]. Le cadre de l'espérance juive subsiste donc, passablement élargi, avec l'idée du Christ et de sa *parousie* [2]. Toutefois notre auteur se rend très bien compte que son Christ n'est plus le Messie des Juifs, qu'il n'est pas tout à fait celui des premiers disciples. De là vient qu'il fait si bon marché du Christ qu'il appelle « le Christ selon la chair », c'est-à-dire, au fond, du Christ qui a réellement existé, qui a été le maître des apôtres galiléens, qui pensait accomplir l'espérance d'Israël, et que Paul dit être venu pour réaliser le salut de tous les hommes. Son Christ est le « Seigneur » ; et celui-là est sauvé, qui confesse que « Jésus est le Seigneur et que Dieu l'a ressuscité [3] ».

1. Pour le détail de l'eschatologie paulinienne, voir HOLTZMANN, *Neut. Theologie*, II, 209-229. Il y aurait à reprendre l'analyse de ces doctrines quelque peu disparates, pour y démêler avec précision ce qui vient de la tradition juive et évangélique, et ce qui se rattache directement à l'économie du salut dans le mystère chrétien.

2. Sur le mot παρουσία, que l'on voit employé à propos de Dionysos, cf. M. DIBELIUS, *Die Briefe des Ap. Paulus. An die Thessalonicher* (1911), 12 ; et A. DEISSMANN, *Licht von Osten*², 283.

3. ROM. X, 9. Touchant l'importance particulière qu'a le titre de κύριος appliqué au Christ dans Paul, cf. *supr.* p. 218, n. 2. Voir aussi H. LIETZMANN, *Die Briefe des Ap. Paulus. An die Römer* (1906), 53-55. Κύριος est, pour ainsi dire, le titre propre du Christ dans les Épîtres. Cf. I COR. VIII, 5-6 (I COR. XII, 4-6 ; ÉPH. IV, 5-6). Ce n'est point du tout un synonyme de Dieu, et conséquemment l'usage de l'Apôtre ne procède pas de l'Ancien Testament. Paul toutefois l'entend d'un Seigneur céleste, dont il se proclame l'esclave ou le sujet, comme le sont tous les chrétiens. On s'explique ainsi que le Christ soit devenu « Seigneur » par sa résurrection. Il paraît bien que Paul, *loc. cit.*, vise deux catégories de divinités païennes auxquelles conviendraient respectivement la qualité de « dieux » et celle de « seigneurs ». Les « seigneurs » seraient donc ceux qui occu-

« L'amour du Christ nous tient », écrit-il aux Corinthiens, « persuadés que nous sommes de ceci : qu'un seul étant mort pour tous, tous (ceux pour qui celui-là est mort) sont morts pareillement ; il est mort pour tous, afin que ceux-là, vivant, ne vivent plus à eux-mêmes mais à celui qui pour eux est mort et ressuscité. En sorte que désormais nous ne connaissons plus personne selon chair ; si même nous avions connu le Christ selon chair, ce n'est plus ainsi que nous le connaissons maintenant. Par conséquent, si quelqu'un est dans le Christ, il est créature nouvelle. L'ancien a disparu, c'est du nouveau qui est arrivé. Tout (le nouveau) vient de Dieu, qui nous a réconciliés à lui par Christ et qui nous a confié le service de la réconciliation, attendu que c'est Dieu qui par Christ s'est réconcilié le monde, cessant de leur imputer leurs fautes et plaçant en nous la parole de la réconciliation [1]. »

paient dans les cultes païens, à côté des dieux suprêmes, une place analogue à celle que le Christ occupait dans le culte chrétien au-dessous du Dieu unique. Après tout, les dieux souffrants, dans les mystères païens, étaient, eux aussi, devenus « seigneurs » par la résurrection, et le rapprochement que fait Paul serait en équilibre parfait. Cf. Bousset, 120.

1. II Cor. v, 14-19. Au v. 14, « l'amour du Christ » paraît devoir s'entendre de l'amour que le Christ a témoigné aux hommes ; le même sentiment qui a inspiré la conduite du Christ domine son apôtre (Lietzmann, *An die Korinther* II, 190). On a expliqué diversement la proposition conditionnelle du v. 16, εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. Plusieurs ont voulu voir dans le « Christ selon chair » la conception judaïsante du Christ, que Paul lui-même aurait enseignée pendant quelque temps après sa conversion ; mais Paul a commencé par dire qu'il ne connaît désormais « personne selon chair », et le mot « personne » s'entend d'un individu quelconque, non d'une idée ; le « Christ selon chair » est donc l'individu Jésus, celui que nous appellerions le « Christ historique » (Lietzmann, 191) ; il n'est d'ailleurs pas possible d'entendre d'une croyance, au v. 16, le mot « Christ », qui, au v. 17 et dans tout le contexte, s'entend de Jésus-Christ ; et Gal. i, 15-17, exclut toute idée d'une conversion provisoire de Paul à un messie juif (cf. Holtzmann, II, 67). D'autre part, on a conjecturé que Paul laisserait entendre ici qu'il a connu personnellement Jésus (Lietzmann, *loc. cit.*). Mais Paul ne s'est jamais approché de Jésus, et ἐγνώκαμεν dirait plus qu'une simple rencontre. La proposition conditionnelle peut s'entendre aussi bien d'une hypothèse qui n'a aucun fondement dans la réalité, et il est tout naturel de comprendre : « Tous ceux que j'ai connus selon chair, humainement, je ne les connais plus de la sorte ; je n'ai pas connu ainsi le Christ ; mais, si je l'avais connu, ce n'est plus de cette façon que je le connaîtrais, et ce n'est pas de cette façon que je le connais. » Pour la question grammaticale, cf. Reitzenstein, 196. Le Paul des Épîtres n'a jamais connu

Ici sont distingués deux ordres de connaissances qui correspondent à deux ordres de réalités, la distinction antithétique des unes et des autres se résumant dans les deux mots « chair » et « esprit ». L'ordre de la chair est celui du monde visible, des relations communes, des faits matériels ; c'est aussi celui du monde pécheur et de l'humanité livrée à la puissance du mal. L'ordre de l'esprit est celui des réalités invisibles et du monde divin, des rapports avec ce monde supérieur, des faits salutaires dont la vertu échappe à la perception des sens et à l'intelligence des hommes sans foi ; c'est celui de la communion au Christ immortel et au salut qui vient de lui. Au premier ordre appartenait l'existence même de Jésus en tant que mêlée à celle du commun des mortels ; à cet ordre appartenaient également les espérances terrestres du messianisme juif et celles que gardaient même les premiers disciples du Christ. Ceux-ci se prévalaient de ce qu'ils avaient entendu Jésus, de ce qu'ils avaient vécu avec lui, de ce qu'ils l'avaient connu personnellement. Avantage nul, réplique l'Apôtre, dont la théologie sert ici l'intérêt contre ses détracteurs et ses adversaires. Le Christ dont ceux-ci se réclament est mort, et morte est avec lui pour les vrais croyants toute l'économie à laquelle se rattachait son existence de chair. Si notre Paul avait vécu aussi avec le Christ, il dédaignerait aujourd'hui de s'en souvenir, parce que le vrai Christ est le Christ spirituel, celui qui, étant mort dans la chair, est ressuscité comme esprit. Ceux qui maintenant demeurent en lui par la foi appartiennent comme lui au monde de l'esprit ; ils appartiennent à une autre création que celle du monde terrestre, charnel, humain ; ils sont des créatures nouvelles dans le monde divin [1]. Que tout le passé donc, y compris l'existence temporelle

que le Christ glorieux, et il le connaît depuis sa conversion, terme visé au commencement du v. 16, ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα εἴδαμεν κατὰ σάρκα (cf. Rom. v, 9, 11 ; vii, 6). — V. 18, dans « Dieu *nous* a réconciliés », le « nous » s'entend de la masse des croyants, et dans « il *nous* a confié le service de la réconciliation », il s'entend de l'Apôtre lui-même et du ministère apostolique ; de même à la fin du v. 20, « plaçant en *nous* la parole de réconciliation ».

1. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. II Cor. v, 17, *supr. cit.*

de Jésus et les espérances qui d'abord s'y rattachèrent, soit oublié, qu'il demeure enseveli dans la mort où il est descendu avec le Christ. Celui qui vit par la foi dans le Christ ressuscité n'a plus rien de commun avec ce qui est mort.

Cette conception dualiste et systématique contraste singulièrement avec la simple perspective de l'Evangile. Jésus ne connaissait qu'un seul monde, où s'exercent la puissance et la bonté de Dieu ; toutefois la volonté divine ne se réalisait pas pleinement sur la terre comme au ciel, par le fait de l'homme ; mais le grand jugement allait remettre ici-bas tout en règle et le règne de Dieu s'établir sur une terre renouvelée, dans un Israël régénéré à l'instar du monde céleste. Les idées de Paul ne proviennent pas non plus de la tradition rabbinique, quoique Paul les expose avec la subtilité d'un rabbin ; elles tiennent à l'ensemble de sa religion, qui n'est ni proprement juive ni proprement évangélique.

Le Christ de cette religion y a le rôle qui, dans les cultes de mystères, revient aux dieux souffrants, et il a son mythe complet que Paul n'a fait qu'indiquer dans le texte précédemment cité, mais qu'il développe ailleurs, notamment dans l'Epître aux Romains, quand il traite de la justification par la foi, et dans la Première aux Corinthiens, quand il expose le fondement de l'espérance chrétienne[1]. Deux hommes ont existé dès le commencement, l'un, l'homme de la terre, de la chair, Adam, qui fut, selon la chair, l'ancêtre de l'humanité; l'autre, l'homme de l'esprit et du ciel, le Fils de Dieu, le prototype et le générateur de ceux qui naissent de l'esprit[2]. C'est par un seul, par un seul

1. Rom. v ; I Cor. xv.

2. I Cor. xv, 45. οὕτως καὶ γέγραπται· ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν... 47. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ... 49. καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. Sur l'image de l'homme céleste, cf. *supr.* p. 228, n. 1, et p. 230, n. 3. Paul se réfère à Gen. ii, 7 : καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν (Philon, πνεῦμα) ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. On ne voit pas bien comment Paul a pu tirer de ce passage l'idée de ses deux hommes, le terrestre et le céleste, puisque le verset tout entier ne peut s'entendre naturellement que du premier Adam. Cette difficulté toutefois n'est pas insurmon-

homme, par le premier de ces deux, par l'homme terrestre et charnel, que le péché est entré en ce monde, et par le péché la mort, et de telle sorte que la chair, le péché, la mort marchent de pair, constituant la nature et le sort de toute la postérité d'Adam, tant qu'il en a pu naître et tant qu'il en naîtra[1]. La Loi, dont les Juifs se glorifient, n'y a point remé-

table, attendu que l'idée de l'homme céleste et spirituel n'a été tirée d'aucun texte biblique et n'a pu être qu'artificiellement rattachée à celui où l'Apôtre l'a voulu trouver. PHILON, *Leg. alleg.* I, 31 ; *De opif. mundi*, 134, connaît aussi deux hommes : l'un qui est le type idéal, l'image divine de l'humanité, l'idée absolue de l'homme, et que concernerait GEN. I, 27 ; l'autre, l'homme historique, le père de l'humanité, que concernerait GEN. II, 7. On admet volontiers que cette idée de l'homme idéal et typique est associée à l'idée juive du Messie dans la conception du Fils de l'homme (LIETZMANN, 155). Mais, dans les deux cas, c'est l'homme terrestre qui est le second. C'est pourquoi Paul tient à dire que l'homme terrestre est le premier (cf. ROM. V, 14). Selon lui aussi l'homme céleste préexiste à l'homme terrestre; mais c'est qu'il envisage ici l'ordre de leur manifestation. On conçoit d'ailleurs que, pour lui, l'homme céleste soit principalement le Christ glorifié par sa résurrection. Cependant Paul ne part pas de la double mention de la création de l'homme dans GEN. I, 27, et II, 7 : il ne spécule que sur ce dernier passage, et sa conception ne répond exactement ni à l'homme-type de Philon, ni au Messie-Fils de l'homme dans le livre d'Hénoch. Son homme spirituel et céleste, qui est esprit vivifiant, par qui se communique aux croyants la vie éternelle et la gloire de la résurrection, lui appartient en propre. Sans doute a-t-il été aidé par la connaissance de quelque spéculation mythique sur un dieu Homme primitif à le concevoir ainsi (REITZENSTEIN, *Poimandres*, 81 et suiv. ; *Hell. Mysterienreligionen*, 173 ; *Ir. Erlösungsmysterium*, 108 ; cf. BOUSSET, 158, 184, n. 1) : non qu'il ait consciemment appliqué au Christ ce que l'on disait de ce dieu païen (comme paraît l'admettre Reitzenstein), mais parce que cette idée se sera amalgamée dans son esprit à l'ensemble de ses conceptions sur l'économie du salut. L'Apôtre aura donc introduit dans GEN. II, 7, son idée des deux Adam, qui, en la forme qu'il y donne, est, pour une bonne partie, étrangère à la tradition juive et non seulement au texte biblique. Et sans doute n'y a-t-il pas lieu de corriger le texte, avec REITZENSTEIN (*Hell. Myst.* 172), qui veut lire la citation de Paul : ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος — ὁ πρῶτος Ἀδὰμ — εἰς ψυχὴν ζῶσαν, les mots ὁ πρῶτος Ἀδὰμ étant une explication de Paul, et le reste, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ πνεῦμα ζωοποιόν, avec suppression de εἰς devant πνεῦμα, n'appartenant plus à la citation. Car la citation n'a pas de raison d'être si elle n'appuie la distinction du corps naturel et du corps spirituel (v. 44) sur celle des deux Adam, le naturel et le spirituel, dans le texte cité ; et Paul paraît bien retrouver l'homme terrestre et naturel dans la première et la dernière partie du verset de la Genèse, tandis qu'il retrouve l'homme spirituel dans le milieu du verset : « et il lui souffla au visage un *esprit de vie* ». Selon lui, le premier Adam n'a qu'une ψυχή ; le second seul a et il est le πνεῦμα.

1. ROM. V, 12.

dié. Car la Loi n'a servi qu'à une seule chose, à rendre manifeste le règne du péché, dont elle ne sauvait pas l'homme. En un sens, la Loi paraîtrait n'avoir été introduite que pour la multiplication des péchés[1]. Mais là où abondait le péché, la grâce a surabondé[2]. De même que la mort est entrée dans le monde par la faute d'un seul et que le genre humain est mort en Adam, la vie éternelle est apportée aux hommes par la justice d'un seul, par la grâce de Dieu dans le Christ Jésus[3].

Grande a été la justice de l'Homme céleste. Elle fut un rôle de parfaite obéissance, elle fut un rôle de réparation, elle fut un mérite, elle fut pour les pécheurs la justification. L'humanité, morte en Adam, son type inférieur, a revécu en Jésus-Christ, son type supérieur. C'est que l'Homme céleste, qui préexistait dans le monde invisible en forme divine, au lieu de prétendre, comme il l'aurait pu, aux honneurs divins, a voulu se dépouiller lui-même en prenant la forme de serviteur, c'est-à-dire la forme humaine, celle de l'homme terrestre et charnel, se faisant ainsi semblable aux mortels ; et comme tel il s'abaissa jusqu'à la mort de la croix[4]. Quand les temps de péché furent accomplis, Dieu envoya son Fils, qui naquit de la femme, comme tous les hommes, qui naquit sous la Loi, comme tous les Juifs, afin de racheter les esclaves du péché, les esclaves de la Loi, pour leur communiquer la qualité de fils et l'héritage de l'immortalité[5]. C'était en effet pour que la loi de l'esprit, la loi de la

1. Rom. v, 13, 20.
2. Rom. v, 20.
3. Rom. v, 15-19.
4. Phil. ii, 6-8. Le Christ préexistant, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, a bien forme divine, mais il n'est pas égal à Dieu, et même il n'est pas encore ἐν δυνάμει, il n'est pas κύριος ; il ne le devient que par la résurrection, quand Dieu l'élève au-dessus de tous les êtres célestes, terrestres et infernaux, qui le proclament « Seigneur » et l'adorent en cette qualité (vv. 9-11). Derrière cette esquisse de l'abaissement et de la glorification l'on entrevoit toute une mythologie. Cf. Dibelius, 54-55 ; Bousset, 161. E. Lohmeyer, *Kurios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil.* ii, 15-17 (1928), a montré que Phil. ii, 6-11, est une pièce rythmée, un hymne chrétien recueilli dans l'Épître, où des spéculations antérieures sur le Fils d'homme (l'Homme) ont été appliquées à Jésus, pour montrer comment le Christ est Seigneur.
5. Gal. iv, 4-5.

vie dans le Christ nous délivrât de la loi du péché et de la mort, que Dieu envoya son propre Fils et lui fit revêtir la chair pécheresse : il le fit en quelque sorte péché, il incarna vraiment le péché en lui, pour tuer le péché dans cette chair qui devait mourir ; il voua son Fils à la mort pour condamner à mort le péché, ruiner son pouvoir dans le monde, le péché de tous mourant avec le Christ dans la chair de péché que le Christ avait prise, tout en continuant d'ignorer pour lui-même le péché[1]. C'est comme si Dieu avait effacé le relevé de nos péchés, qui sont, pour ainsi dire, catalogués dans la Loi, avec tous ses articles, et l'avait annulé en le clouant à la croix[2].

Mais le Fils de Dieu, l'Homme céleste, ne pouvait mourir que pour ressusciter. Il ne mourait que pour être le premier des morts qui revivent dans l'éternité. Par un homme la mort était venue, par un homme vient la résurrection des morts ; tous meurent par le fait d'Adam, tous revivent par le fait du Christ. L'Ecriture dit que le premier Adam fut créé en « être vivant » ; mais le second Adam est un « esprit vivifiant »; hommes terrestres, nous mourons selon la condition de l'homme de la terre ; mais, si nous prenons, en adhérant au Christ, la forme de l'Homme céleste, nous serons des hommes célestes et nous ressusciterons comme lui[3].

1. Rom. viii, 2-4 ; II Cor. v, 21. La chair du Christ est « chair de péché » en tant que chair humaine, et parce que le Christ, en tant que né dans l'humanité, descend d'Adam ; mais, dans le Christ, la chair n'est que virtuellement pécheresse, car le Christ de Paul est sans péché. Au fond, le cas du Christ est celui de toutes les victimes expiatoires ou purificatoires en qui le rite transfère l'impureté ou le péché à éliminer, impureté ou péché qui sont éliminés par le fait que la victime, par elle-même pure et innocente, est livrée à la mort. Ici le péché est comme une contagion de l'humanité que la volonté divine transporte mystiquement dans le corps de l'Adam céleste, représentant de tous les hommes au même titre que l'Adam terrestre, mais pour le spirituel, afin de la détruire en brisant ce corps dans la mort. Si l'on n'avait égard à ces conceptions antiques, une pareille théorie apparaîtrait comme un jeu d'esprit ; c'est un véritable mythe, aussi artificiellement construit que les théories de la gnose, dont on peut bien dire qu'elle est un échantillon.

2. Col. ii, 14. La substitution qui, peut-être inconsciemment, est faite de ce τίτλος à celui qui fut affiché en réalité sur la croix de Jésus (Marc, xv, 26), ne laisse pas d'être significative.

3. I Cor. xv, 20-23. En tant que chef, mort et ressuscité, de l'humanité à

Telle est la théorie de salut dont les divers aspects sont exposés dans les Epitres selon que l'occasion s'en présente. Cela n'est pas plus consistant qu'un mythe, et c'en est un. D'où que viennent l'idée des deux chefs, céleste et terrestre, de l'humanité, l'idée du règne universel du péché dans l'humanité par la faute de son premier ancêtre, l'idée de la mort conséquence du péché, l'idée de l'anéantissement du péché par la mort du Christ dans la chair de péché qu'il avait prise avec la livrée de l'homme terrestre, il est bien évident que l'ensemble de ces idées, nonobstant la couleur morale qu'elles affectent, n'est pas logiquement beaucoup mieux construit que les mythes d'Osiris ou d'Attis, et n'est guère mieux fondé en raison ou en expérience. C'est l'interprétation morale de vieilles notions mythologiques, comme le récit biblique du déluge universel est l'interprétation morale d'un vieux mythe naturiste. Ne nous arrêtons donc pas à discuter l'hypothèse des deux prototypes de l'humanité, celui qui l'a perdue et celui qui l'a sauvée, ni la singulière façon, — toute conforme d'ailleurs à la vieille magie rituelle qui trouve une application constante dans les sacrifices des diverses religions, — dont sont comprises l'origine de la mort par le péché d'Adam,

ressusciter, le Christ est dit ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (cf. Col. i, 18. ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). En toute rigueur, l'œuvre de vie n'égalerait l'œuvre de mort que si le Christ, à la fin des temps, ressuscitait indistinctement tous les hommes pour l'immortalité bienheureuse. C'est pourquoi plusieurs pensent que « la fin » dont il est parlé ensuite (v. 24) viserait la dernière étape de la résurrection, le point de départ étant la résurrection du Christ, le second point la résurrection des chrétiens dans « la parousie », le troisième la résurrection universelle (voir Lietzmann, 150 ; Holtzmann, II, 227). Mais cette résurrection paraît inconcevable, au point de vue de Paul, pour la masse des hommes qui ne sont pas dans le Christ ; et entre « la parousie » et « la fin » Paul ne place ni apostolat ni conversion, mais l'extermination de toute puissance adverse. Les non-croyants sont simplement perdus, abandonnés à la mort (I Cor. i, 18 ; II Cor. ii, 15-16, iv, 3 ; Phil. i, 28 ; Rom. ix, 22). Cependant l'Apôtre dit que le dernier ennemi dont triomphera le Christ sera la mort ; mais la Mort est, ou peu s'en faut, personnifiée, et la destruction de cet ennemi pourrait bien ne pas signifier le salut de tous les morts plus que ne le signifie le traitement qui lui est fait dans Ap. xx, 14. Car quand Paul parle de la destruction des puissances adverses, il parle selon la tradition apocalyptique, et il ne déduit pas la conclusion dernière du principe d'après lequel le Christ devrait sauver autant d'hommes qu'en a perdus Adam.

et la destruction du péché et de la mort par la mort et la résurrection du Christ.

Mieux vaudrait pouvoir déterminer les origines de toute cette mythologie. Autant il est évident qu'une telle théorie du salut est d'une subtilité qu'on pourrait être tenté de trouver rabbinique, autant il paraît certain que la tradition du judaïsme n'a pas fourni tous les éléments de la construction, et surtout qu'elle n'a pu suggérer l'idée qui domine cette synthèse, à savoir la venue sur la terre d'un être céleste, vraiment divin, qui se métamorphose [1] en homme, comme les dieux de la mythologie, et qui meurt pour le bien de ceux qui le font périr. L'attribution d'une valeur expiatoire aux souffrances du juste n'est pas étrangère à la tradition juive [2] ; mais il s'agit ici de tout autre chose. Paul ne considère pas que la valeur morale de l'expiation ; il considère d'abord, et principalement, la vertu mystique inhérente à la mort d'un être divino-humain qui se trouve, par la condition de sa double nature, et à raison de son caractère typique, — caractère purement mythologique, — en état d'entraîner avec lui dans la mort le péché de l'humanité, et d'élever avec lui dans la gloire l'humanité ainsi rachetée. La tradition proprement juive ne pouvait connaître aucun mythe de ce genre, et elle n'en connaissait pas [3]. C'est le mythe païen du dieu immolé,

1. Le terme n'est pas exagéré, puisque le Christ change de « forme » en se aisant homme. Cf. *supr.* p. 237, n. 4. Le cas du Christ se dépouillant lui-même de sa forme divine et prenant la forme humaine pour descendre sur la terre et dans la mort est identique à ceux des dieux dont on raconte les aventures terrestres et la descente aux enfers. Ce que Paul a en propre est l'attribution d'une fin morale à la démarche de son Adam céleste (Dibelius, 55). Les mythes païens des dieux sauveurs n'étaient pas exclusifs de toute idée morale, mais leur caractère originairement naturiste ne permettait pas de les moraliser à fond ; la passion de ces dieux servait au salut des hommes, mais on n'osait pas dire qu'eux-mêmes l'eussent acceptée et cherchée volontairement pour le bien de l'humanité, le mythe traditionnel ne se prêtant pas, la plupart du temps, à une semblable interprétation. Noter toutefois que nous ignorons comment s'expliquait la mission terrestre de Mithra, et qu'une large part d'initiative personnelle devait être attribuée à ce dieu dans l'œuvre accomplie par lui.

2. Notamment dans Is. lii, 13-liii, 12. Mais il se trouve que notre auteur n'exploite pas ce texte au profit de sa conception du salut.

3. Selon Israel Lévi (*Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, dans *Revue des*

comme il se rencontre dans les mystères de Dionysos ; et ce mythe est adapté à une théorie de la rédemption qui n'est pas sans analogie avec celle des mystères orphiques, bien qu'elle en diffère grandement pour la conception de la vie, de la mort et de l'immortalité. Les idées païennes s'accommodent tellement quellement au monothéisme judaïque et à l'idée juive de l'immortalité par la résurrection, aux récits de la création dans la Genèse, à quelques spéculations rabbiniques sur ces récits. Il est pour le moment et sans doute il sera toujours impossible de faire la part des éléments divers qui sont entrés dans le mythe paulinien et de mesurer la transformation que chacun a subie pour y entrer [1].

études juives, 1912), la théologie rabbinique attribuait une valeur expiatoire au sacrifice d'Isaac, et Paul aurait puisé là son idée du salut par la mort du Christ. Mais ce n'est pas Paul, ce sont les Pères de l'Eglise qui ont songé à présenter le sacrifice d'Isaac comme une figure du sacrifice de la croix. Ne seraient-ce pas aussi plutôt les rabbins qui, pour répondre à la théorie chrétienne du salut, auront imaginé de considérer Isaac comme une victime parfaite ? On ne doit pas oublier qu'il s'agit, chez Paul, d'un être céleste, qui vient d'en haut se faire homme pour mourir et communiquer ensuite, esprit vivifiant, le salut à tous ceux que régénère son esprit. Ceci nous mène très loin d'Isaac et des spéculations rabbiniques dont il a été l'objet.

1. Il y a lieu surtout de se demander comment a été conçue la théorie de l'universalité du péché, de l'infection de la chair par le péché, du règne du péché dans la chair. Cette sorte de fatalisme moral et de dualisme pourrait être en affinité avec les doctrines perses. Un trait singulier est la conclusion de notre épopée mystique : le Christ, qui est devenu « Seigneur » par la résurrection, règne, et surtout il règnera après sa parousie ; mais, quand il aura exterminé tous les ennemis de Dieu (conception apocalyptique, mais apparentée aux doctrines perses), le Christ abdiquera, sans quitter sa forme divine et glorieuse, pour que Dieu règne seul (I Cor. xv, 27-28). Le règne du Christ est une sorte d'intérim préliminaire au règne de Dieu. Il ne semble pas que Jésus ait séparé l'un de l'autre, ni qu'il ait fixé un terme au règne messianique. Mais la même distinction se retrouve dans l'Apocalypse johannique (bien que l'Apocalypse continue d'associer l'Agneau à Dieu dans la Jérusalem éternelle, Ap. xxi, 9, 22-23 ; xxii, 3) et dans l'apocalyptique juive. On admet donc volontiers que l'abdication du Christ paulinien est en rapport avec cette tradition (Lietzmann, 151), et que Paul maintient ainsi le principe du monothéisme juif, tout en concevant d'une façon qui est plutôt hellénique la relation définitive de Dieu avec le monde régénéré (Holtzmann, II, 228). Mais le Christ de Paul ne meurt pas au terme de son règne, comme celui de IV *Esdras*, vii, 29 ; il reste le premier des ressuscités, le type de l'humanité divinisée, en face de Dieu, personnification du grand tout. La conception du règne d'Ormazd, après la défaite

Cette notion du salut rendait bien superflue la Loi, et Paul conclut à l'abrogation de cette discipline inutile. Le salut comme il l'entendait ne pouvait être obtenu que par la foi au mythe de rédemption et par l'assimilation mystique du croyant au Christ sauveur, qui seul avait qualité pour initier son fidèle à l'immortalité. Ce n'en serait pas moins un fait étrange et d'une grande portée, que cette attitude négative d'un Juif à l'égard de la Loi qui était l'orgueil de son peuple. L'adhésion à l'Evangile de Jésus, qui n'avait été chez ses premiers disciples qu'une manifestation de la foi juive, aurait été chez Paul une véritable apostasie à l'égard de cette foi. Cette apostasie, Paul se la dissimulerait à moitié en ce qui le concerne personnellement et en ce qui regarde les convertis du judaïsme ; il s'efforcerait même de la pallier, dans la mesure du possible, en se conformant pour son propre compte, selon l'opportunité, aux observances de la Loi. Mais il n'entendrait pas qu'on y soumette les convertis de la gentilité. La raison qu'il en donne est très significative : on n'a pas le droit de les contraindre à se faire juifs. C'est ce qu'il dit à Pierre, dans la querelle qu'il eut à Antioche avec le chef des apôtres galiléens : « Si toi qui es juif, tu vis en païen et non pas en juif, comment peux-tu forcer les païens à se faire juifs ? [1] » Il aurait ainsi perçu nettement le caractère national de la Loi, de la religion, de la foi juives, et il y opposerait le principe universel de son Evangile, principe qui est bien celui des mystères, le salut par la foi à l'être divin qui promet et qui donne l'immortalité.

C'est donc, avant tout, le sentiment qu'il aurait eu d'une religion universelle et de ses conditions, qui lui aurait fait rejeter comme insuffisant et suranné, parce que particulariste et étroitement

finale d'Ahriman, ne devait pas être très différente de celle où s'est arrêtée la pensée de Paul. L'abdication finale du Christ n'en est pas moins une singularité judaïque dont la tradition chrétienne n'a tenu aucun compte : cette tradition a, au contraire, dans un esprit de gnose païenne, accentué de plus en plus la divinité du Sauveur jusqu'à l'identifier à Dieu, sinon au Père, dont il convient qu'il tire son origine pour subsister à côté de lui.

1. Gal. ii, 14.

national, tout l'attirail des prescriptions mosaïques. Inconsciemment Paul se serait dépouillé de sa nationalité, il serait sorti du judaïsme, et il raisonnerait en partant d'un principe nouveau, l'idée du salut préalablement acquis par la mort et la résurrection du Christ, et que chacun s'approprie en adhérant par la foi à ce Christ sauveur. Toutefois il ne se dégagerait pas tout à fait de ses idées anciennes. Le salut par la foi n'est pas pour lui la simple garantie d'immortalité, c'est la justification, idée qui procède du judaïsme. Le juste est celui qui est en règle avec Dieu, et l'immortalité envisagée comme récompense n'est due qu'au juste, à celui qui a parfaitement pratiqué la loi divine. Qu'à cela ne tienne! C'est la foi, selon notre Paul, qui rend juste et par cela même dispense de la Loi ; le croyant sera juste dans le Christ et par lui ; ainsi a-t-il droit, sans la Loi, à la résurrection bienheureuse [1].

« Nous autres », poursuit-il, « qui sommes des Juifs d'origine, non des pécheurs issus de la gentilité, sachant qu'on n'est pas justifié par les œuvres de la Loi mais par la foi de Christ Jésus, nous avons cru aussi à Christ Jésus, pour être justifiés par la foi de Christ, non par les œuvres de la Loi ; vu que par les œuvres de la Loi nul ne peut être justifié. Mais si nous, qui avons cherché à être justifiés dans Christ, sommes reconnus aussi pécheurs, Christ serait donc agent de péché ? Que non pas ! Car, si je rebâtis ce que j'ai défait, je me déclare prévaricateur. Je suis, en effet, par la Loi, mort à la Loi, pour vivre à Dieu. Je suis crucifié avec Christ. Ce n'est pas moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. En tant que maintenant je vis en chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. Je n'annule pas la grâce de Dieu. Car si c'est par la Loi que vient la justice, Christ sera mort pour rien [2]. »

1. *Cf. supr.* p. 228, n. 1.

2. GAL. II, 15-21. Le v. 15, ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, serait dit par un Juif toujours fier de son origine et qui regarde la condition de païen comme moralement impure, non précisément pour exprimer la prétention des judaïsants afin de l'abattre aussitôt. On ne voit pas bien ce

Le système s'appuie sur un sentiment plus fort que toutes les raisons. Il convient de se le rappeler, si l'on veut s'expliquer les écarts de sa logique et les arguments subtils, véritables échappatoires, jeux de mots dont l'auteur s'éblouit lui-même et qui ne sont pas autre chose, à le bien prendre, que des répétitions contournées, alambiquées, rabbinisées, d'un postulat qu'il ne discute pas, le postulat antijuif de sa foi nouvelle : il suffit, pour être sauvé, de croire au Christ sauveur. L'honnête Pierre, s'il a entendu cette argumentation, n'y aura rien compris ; mais il aurait pu répondre que ceux qui avaient écouté Jésus avaient cru en lui comme au Messie, à l'Evangile et au royaume céleste comme à l'accomplissement de l'espérance d'Israël ; que le salut de tout homme par la seule foi au Christ, par la vertu de sa mort et de sa résurrection, était chose inouïe eu égard à la prédication du Christ lui-même. Pierre aurait pu dire cela, et d'autres que Pierre auraient pu le dire à Paul ; mais Paul ne les aurait pas non plus compris. Il leur aurait répété, en s'aidant de textes bibliques interprétés à contresens et en opposant arbitrairement la foi à la Loi, comme si le Juif n'avait pas mis sa foi en Dieu auteur de la Loi : que la Loi par elle-même ne garantit pas le salut de qui prend souci de l'observer ; que le salut n'est qu'en Jésus-Christ ; qu'il est superflu de s'embarrasser de la Loi ; que ceux qui ont cru en Jésus ont par là proclamé l'insuffisance et l'inutilité de la Loi pour le salut ; que tenir pour nécessaire l'observation de la Loi, c'est proclamer l'insuffisance et l'inutilité de la médiation du Christ ; que c'est retomber dans le judaïsme après en être sorti, s'avouer prévaricateur à l'égard de la Loi qu'on a quittée pour le Christ ; que le chrétien

que Paul entend, v. 17, lorsqu'il déclare que, si le chrétien s'avoue pécheur, le Christ sera « agent de péché ». Sans doute veut-il dire que celui qui s'est cru justifié par la foi au Christ, et qui ensuite se soumet à la Loi, comme si cela était nécessaire au salut, confesse qu'il est encore pécheur, comme le sont les païens, et fait du Christ lui-même ou de la foi chrétienne un principe d'impureté ou de péché. De même, au v. 18, ce que Paul a « défait », c'est l'obligation de la Loi ; s'il la rétablit, s'il paraît, comme Pierre, reconnaître cette obligation, il avoue en même temps qu'il eut tort de déclarer la Loi non obligatoire et de ne pas s'y conformer. Cf. Lietzmann, 238-239.

est mort à la Loi, par l'effet de la Loi qui maudit tous ceux qui faillissent à l'observer [1] ; que de cette mort il est racheté par le Christ à la passion duquel il est associé ; qu'il est crucifié, mort avec le Christ, vivant à Dieu dans le Christ, et qu'il ne veut pas faire injure à la grâce divine en tenant pour non avenu le sacrifice qu'a fait de lui-même le Fils de Dieu.

Tout cela, c'est la question même. Ayant fait de Jésus le Sauveur du monde, notre auteur s'étonne qu'il y ait encore des gens qui le considèrent comme le Messie d'Israël. La surprise devait être réciproque, et elle était légitime des deux côtés. Il n'en reste pas moins que Paul, sous l'étalage de ses citations bibliques, sous ses arguments bizarres et qui sentent le rabbin, sous les formes de langage et de logique familières aux théologiens de sa nation, introduit un principe étranger au judaïsme et qui en est la négation même : le salut par la foi à un médiateur divin qui recrute ses élus en dehors du judaïsme et en dehors de la Loi. De ce salut, le Paul des Epitres n'a pas précisément l'expérience, car on n'a jamais l'expérience réelle et complète de ces choses ; mais il en a l'impression profonde. Il a eu l'intuition de la place que tendait à prendre, que pouvait prendre, que devait prendre la foi du Christ entendue d'une certaine manière, et cette intuition qu'il n'avait pas autrement cherchée, a dominé, sans qu'il l'ait voulu, sa vie et sa pensée. Il a été l'interprète

1. Gal. iii, 10. Rom. vii, 6. Il faut entendre que le Juif devenu chrétien est mort à la Loi, échappe à sa domination, par le fait qu'il est mort — mystiquement, dans le baptême, — avec le Christ auquel seul il appartient dans sa vie nouvelle. On discerne moins clairement ce que l'auteur veut signifier en disant que le fidèle meurt ainsi « en vertu de la Loi » même. Est-ce parce que la Loi, en faisant connaître le péché, fait sentir le besoin de la grâce (d'après Rom. vii, 7-23) ? C'est plutôt parce que la Loi voue à la mort tous les pécheurs, comme elle y voue le crucifié (Gal. iii, 13, visant Deut. xxi, 23). Tous les pécheurs sont donc voués à la mort avec le Christ crucifié ; mais ils échappent à la mort et à la Loi avec le Christ ressuscité. On dirait que l'avocat de ce système jongle avec des mots ; mais c'est que, tout en ayant l'air d'argumenter, il ne fait qu'affirmer sa foi. — Le lecteur est prié de se rappeler que, dans cette discussion, l'on s'efforce de fixer le sens du mystère que prêchent les Épîtres, non de déterminer la position historique de Paul, qui aurait bien pu, comme les apôtres d'Antioche, dispenser des observances juives les convertis du paganisme, sans enseigner la gnose des Épîtres (cf. p. 199, n. 2).

d'un mouvement religieux qui grandissait autour de lui, qui s'emparait de lui. De sa persuasion touchant l'indépendance et l'originalité du christianisme il n'a jamais dégagé les raisons foncières, et il n'a point essayé de les analyser. La moindre critique aurait dérangé l'équilibre et amorti l'intensité de sa nouvelle foi Cette foi qu'il s'était faite sans s'en apercevoir, il l'a défendue ensuite par les moyens dialectiques auxquels son éducation l'avait accoutumé. Ces moyens étaient bien au-dessous de son idée, et c'est uniquement la grandeur de celle-ci qui maintenant encore empêche de remarquer toute la pauvreté de ceux-là.

III

Le fond du christianisme paulinien est dans les paroles : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi [1]. » Et dans ces paroles mêmes apparaît un des points essentiels qui rattachent ce christianisme aux mystères, en le différenciant du judaïsme et de l'Evangile prêché par Jésus. L'Evangile était une promesse ; le sentiment de piété qu'il demandait et qu'il inspirait était la confiance. Ici apparaît un principe nouveau : l'idée d'un esprit personnel et, en même temps, communicable, d'une vertu divine qui porte un nom, qui est immatérielle mais nullement abstraite, qui se répand sans se dissiper, qui se multiplie sans s'affaiblir, qui s'empare de ceux en qui elle pénètre et qui ne se contente pas de dominer leur personnalité, qui se substitue à elle, qui est toute en tous et qui fait que tous sont un en elle et par elle. Cet esprit, cette vertu ne sont pas autres que le Christ immortel, celui à qui Paul a donné sa foi ; et c'est pourquoi Paul dit que le Christ est en lui ; c'est pourquoi aussi Paul dit que la communauté des croyants est le corps du Christ [2].

Un chrétien, du moins un chrétien parfait, est un homme « spirituel » [3], et Paul est intarissable sur les dons de l'esprit qui

1. Gal. ii, 20, ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.
2. Rom. xii, 5 ; I Cor. xii, 13.
3. I Cor. ii, 15 ; iii, 1 ; Gal. vi, 1. Le πνευματικός s'oppose, dans les Épîtres,

font le chrétien, qui le font Christ. Il nous a déjà dit qu'il ne tenait son Evangile d'aucun homme, pas de Jésus vivant, qu'il n'a pas connu, et dont il ne voudrait pas se réclamer s'il l'avait connu, pas des apôtres qui ont entendu Jésus et qu'il laisse pour ce qu'ils sont, n'attachant d'ailleurs aucune importance à leurs prétentions [1]. Son Evangile est entré en lui avec l'esprit, lui a été révélé par l'esprit. Ce n'est pas une tradition, c'est une révélation directe, révélation dont le Christ était l'objet, mais dont il était aussi l'auteur, puisque c'est lui, le Christ esprit, qui a éclairé Paul en se saisissant de lui. C'est grâce à lui que Paul est devenu un autre homme, croyant et prophète, vivant dans le Christ et ayant le Christ vivant en lui, éclairé par le Christ et possédant en lui-même, par le Christ, le secret du mystère chrétien.

Ecoutons-le disant aux Corinthiens : « Quant à moi, en venant à vous, frères, je suis venu sans affectation d'éloquence ou de sagesse vous annoncer le témoignage de Dieu. Car je ne prétendais savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ et comme crucifié [2]. » — Définition très nette de ce que Paul regarde comme l'essentiel de son Evangile, de la révélation qui lui a été faite ; car ce qu'il entend par « Jésus crucifié », ce n'est pas le fait brutal du crucifiement, dont il n'a pas été, dont il veut ne pas être le témoin historique, mais la signification qu'a pour le salut des hommes le crucifiement de Jésus [3]. — « Je venais chez vous »,— pour ce qui est des conditions extérieures, — « en faiblesse, crainte et grand tremblement, et ma parole, ma prédication ne se recommandaient pas des propos persua-

au ψυχικός ou au σαρκικός, à l'homme terrestre, au vieil homme : le « spirituel » est le chrétien régénéré. Distinction qu'ont largement exploitée les gnostiques, et qui, chez Paul aussi, est en rapport avec une gnose, comme bien nous le voyons. Se rappeler que le premier Adam est pourvu de ψυχή, non de πνεῦμα, *supr.* p. 235, n. 2, et noter que la ψυχή s'identifie au « moi », que Paul dit n'être plus, tandis que le πνεῦμα est le Christ ou l'esprit du Christ, qui maintenant vit en lui. Cf. REITZENSTEIN, 45 ; BOUSSET, 132, 154-156.

1. GAL. I, 11-12 ; II, 2, 6-9.

2. I COR. II, 1-2.

3. Cf. *supr.* p. 233, n. 1.

sifs de la sagesse, mais de démonstration d'esprit et de force, afin que votre foi ne fût point fondée sur la sagesse des hommes, mais sur la vertu de Dieu [1]. » — Paul n'a pas voulu se mettre en frais d'éloquence, comme on le ferait pour une doctrine humaine et des intérêts humains ; une vertu pourtant était dans sa parole, la vertu de Dieu, qui rendait communicative la foi du prédicateur et qui donnait à son enseignement les caractères extraordinaires où se reconnaissent les manifestations de l'esprit. L'esprit, d'ailleurs, a aussi sa sagesse, dont la forme et l'objet sont autres que ceux de la sagesse humaine.

« Nous parlons sagesse parmi les parfaits [2]. » — Il est assez curieux que Paul distingue ainsi dès l'abord deux catégories de croyants et l'on peut bien dire d'initiés : ceux du premier degré, à qui l'on communique les principes élémentaires de la foi [3], et ceux du degré supérieur, à qui l'on révèle une doctrine plus haute. Cette distinction n'a sa pleine signification que dans la langue des mystères [4] et pour une religion de mystère. Nous y

1. I Cor. ii, 3-5.

2. I Cor. ii, 6. σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις. Sur la portée du mot τέλειος en ce passage, voir Reitzenstein, 161, 167. Le « parfait » est le « spirituel » ; cf. I Cor. iii, 1.

3. I Cor. iii, 2 ; cf. Hébr. v, 12-13, où l'image du lait sert aussi à désigner τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ ; et I Pier. ii, 2, où la même image se retrouve pour caractériser la situation des néophytes, mais sans allusion à un degré supérieur de connaissance. L'image serait-elle empruntée à un rite de mystère qui ne tarda pas trop, comme on sait, à devenir un rite chrétien ? C'est probable, vu que, dans tout le contexte, la pensée de Paul est dominée par l'analogie des mystères. Voir, pour l'affirmative, Reitzenstein, 53, 157 ; pour la négative, Clemen, *Einfluss der Mysterienrelig.*, 25.

4. Il va sans dire que notre auteur n'instituait pas deux degrés d'initiation, bien qu'on eût pu, après lui, facilement en arriver là, si les communautés s'étaient librement développées dans le sens de sa gnose. La distinction est seulement analogue à celle des degrés d'initiation dans les mystères, dans ceux d'Éleusis, par exemple, ou de Mithra. La même remarque s'applique à l'emploi du mot τέλειος dans I Cor. ii, 6, et à celui du mot μυστήριον dans le v. suivant. Paul n'entend pas dire qu'il ait un petit symbole secret, qu'il réserve à une catégorie spéciale de mystes ; mais il n'en a pas moins l'idée et la pratique de quelque chose qui y correspond et qu'il ne sait exprimer autrement que dans le langage des mystères, avec lesquels son idée et sa pratique ne laissent pas d'être en rapport, nonobstant les nuances qui l'en séparent. Ainsi tombe l'objection de Clemen, 24 : il n'y avait pas de doctrine secrète dans le christianisme primi-

sommes si bien que Paul va prononcer le mot. « Ce n'est pas la sagesse de ce monde ni celle des princes de ce monde, qui sont abolis. Mais nous enseignons la sagesse de Dieu qui est en mystère, qui est cachée, que Dieu a prédéterminée avant les temps pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce monde n'a connue ; car, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Maître de la gloire [1]. » — Le secret n'est pas si profond qu'on ne le puisse deviner à coup sûr : la sagesse est le plan providentiel

tif ; donc, lorsque Paul parle de mystère, ce n'est pas du tout dans le sens des cultes païens. Notre Paul parle d'une sagesse réservée, donc secrète dans une certaine mesure, et ni lui ni ses lecteurs ne comprenaient, ne pouvaient comprendre ce qu'il en dit que par analogie avec les mystères du temps et ce que tout le monde en savait. Il compare sa « sagesse » à celle du monde et à celle des princes ou dieux de ce monde pour en marquer la transcendance ; mais cette comparaison même témoigne que l'auteur conçoit sa doctrine comme une philosophie supérieure à celle des philosophes, comme une théologie supérieure à celle des cultes païens. Aurait-il l'idée d'une telle philosophie, d'une telle théologie, si une connaissance quelconque des doctrines païennes ne la lui avait suggérée ? Cf. HOLTZMANN, II, 208.

1. I COR. II, 6 (suite du texte cité *supr.* p. 248, n. 2). σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων. Les « princes de ce monde » ne sont pas les pouvoirs politiques, dont on ne saurait dire qu'ils ont une « sagesse », mais les puissances invisibles qui s'agitent dans l'univers, anges ou démons, que d'autres textes montrent soumis à un seu chef, le diable (cf. ÉPH. II, 2 ; IV, 27 ; VI, 11, 16 ; JEAN, XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 4). Paul va nous dire que le crucifiement du Christ a été leur œuvre ; mais leur victoire passagère a marqué le commencement de leur ruine (COL. II, 14-15), que consommera le Christ après sa parousie (cf. *supr.* p. 238, n. 3, et p. 241, n. 1). — 7. ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. On rattache volontiers ἐν μυστηρίῳ à σοφίαν, non à λαλοῦμεν, parce que le mystère est maintenant révélé (cf. ROM. XVI, 25-26, ce qui est dit du mystère χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν ; mais ce passage est probablement une addition marcionite), et que ce qu'on lit ensuite de la sagesse qui était « cachée » invite à l'entendre ainsi. On peut voir cependant que cette sagesse n'est révélée qu'aux « parfaits », et que par conséquent elle reste encore, jusqu'à un certain point, « dans le mystère et cachée ». — 8. ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν · εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Les démons ont été trompés sur l'économie du salut parce que Dieu la leur a cachée (cf. IGNACE, *Eph.* XIX ; JUSTIN, *Apol.* I, 54-60). On entrevoit ici un véritable système de gnose cosmologique et sotériologique, où la manifestation terrestre du Christ n'est que le couronnement d'une évolution, l'épilogue d'un drame qui se sont déroulés d'abord en plusieurs actes dans le monde invisible. De ce chef, notre auteur est bien l'ancêtre de la gnose hérétique autant que de la théologie chrétienne, qui finalement n'en a pas voulu tant savoir que lui sur ce sujet. Voir dans ce passage une simple utilisation de mythologie populaire (LIETZ-

de la rédemption des hommes par le Christ, et c'est, en un sens, le Christ lui-même, le Christ éternel, prédestiné à réaliser le salut, à préparer pour les élus par sa mort la gloire du ciel. En tant que révélation divine, cette sagesse l'emporte sur celle de ce monde, c'est-à-dire sur la philosophie des doctes, aussi sur celle des princes de ce monde, c'est-à-dire des puissances démoniaques à qui Dieu avait confié le gouvernement du monde et dont le pouvoir est aboli ou le sera par la victoire du Christ. Sagesse unique, jalousement réservée par Dieu à ceux qu'il voulait sauver par son Fils, et qu'il a dérobée aux esprits qui administraient — plutôt mal que bien — les affaires de l'humanité. De là vient que ces esprits ont crucifié Jésus, sans se douter qu'ils mettaient à mort celui qui devait gagner aux hommes la gloire de l'immortalité après y être lui-même entré.

Ce dernier point de « sagesse » n'a peut-être pas reçu encore des historiens critiques toute l'attention qu'il mérite. C'est matière de christianisme paulinien que la rédemption par le Christ soit une vérité de mystère, expressément désignée comme telle par Paul lui-même. C'est chose claire que ce Paul la comprend en doctrine théologique, mais doctrine révélée par l'esprit, et qui est l'Evangile même de l'Apôtre ; que cette doctrine est par lui mise au-dessus de toute autre, puisqu'elle est la vérité même de Dieu, communiquée par le Christ esprit ; mais que cependant elle est comparable à d'autres doctrines, bien inférieures par l'autorité, qui prétendent apporter aux hommes le dernier mot de la sagesse : premièrement les doctrines de la philosophie, auxquelles Paul ne semble pas attacher grande importance, parce que sans doute il les connait mal, ne les ayant guère rencontrées sur son chemin ; secondement les doctrines religieuses, surtout les doctrines de mystères, analogues à la sienne, qu'il semble mieux connaître, parce que certainement il s'y est heurté. Il nous dit comment il apprécie ces dernières : ce sont des doctrines de démons ; c'est la façon dont certains dieux du paga-

MANN, 89) serait en atténuer singulièrement la portée : ne s'agit-il pas de « sagesse », et de la plus haute ?

nisme ont révélé à leurs adeptes ce qu'ils leur ont dit être le destin du monde, la fin de l'homme, la voie du salut [1].

C'est donc d'après ces prétendues sagesses qu'est estimée la nouvelle doctrine, non d'après la doctrine traditionnelle du judaïsme, qui est ici hors de cause, et qui n'est pas objet de mystère. Ainsi l'on prend sur le fait une intelligence en travail du mystère chrétien, et l'on entrevoit comment elle est arrivée à cette conception du christianisme. Inconsciemment, sur toute la ligne, l'Evangile est transposé parallèlement aux mystères. C'est pourquoi le Christ esprit est un dieu de mystère qui révèle aux siens, d'abord à son apôtre, l'économie de la rédemption. Les dieux du paganisme avaient voulu en faire autant, et même ils y avaient prétendu les premiers ; mais ce n'étaient que révélations de démons, tandis que la révélation du Christ procède, en dernière analyse, du Dieu unique. Et le monothéisme juif demeure au fond du mystère chrétien comme sa base inébranlable.

Combien il est fâcheux que notre auteur n'ait pas été amené à développer ce curieux chapitre de sa doctrine et à nous dire avec plus de précision comment il se figurait le rapport des puissances angéliques avec la manifestation terrestre du Christ et avec son crucifiement ! Après lui, l'auteur du quatrième Evangile, simplifiant cette pensée et accordant, semble-t-il, moins d'attention aux religions et aux sagesses proprement païennes, que peut-être il a connues de moins près, attribuera tout uniment au prince des ténèbres, à l'éternel ennemi de Dieu et de l'homme, la condamnation et la mort de Jésus [2]. Les « princes de ce monde » ont un pouvoir délégué de Dieu et ils l'exercent mal ; ils sont tenus dans l'ignorance des desseins de Dieu, — comme le sera aussi Satan dans le quatrième Evangile, — et c'est à raison

1. Les princes de ce monde, les démons, s'identifient chez Paul aux dieux du paganisme. Cf. I Cor. x, 20-21. Les antécédents de cette identification sont dans le judaïsme postexilien. Comparer les archontes des planètes qui gardent la porte des sphères célestes dans le système astrologique des mystères de Mithra, Cumont, *Religions orientales*, 117, 264, n. 88.

2. Jean, xii, 31 ; xiii, 2 ; xiv, 27 ; xvi, 11. Cf. *Le quatrième Evangile* [2], 374

de cette ignorance qu'ils ont provoqué le supplice de Jésus. Singulière façon de décharger Caïphe et Pilate! Mais notre auteur, sans aucune difficulté, voit derrière Caïphe l'ange d'Israël, et derrière Pilate l'ange de Rome, qui ont mené Jésus au Calvaire sans savoir qu'ils allaient crucifier le « Seigneur de la gloire [1] ».

Si la parenté du « Seigneur de la gloire », du Christ esprit, avec es dieux de mystère, est sensible quelque part, c'est dans les manifestations de sa présence chez les siens, dans ce que Paul appelle les « charismes [2] », et qu'on appellerait d'un autre nom chez Dionysos. A la vérité, parmi ces dons de l'esprit, il en est qui semblent de caractère proprement moral, mais, puisqu'on les range dans la même catégorie que les autres [3], c'est que le tout paraissait procéder, procédait réellement d'un même mouvement enthousiaste que l'on considérait comme la prise de possession du fidèle par son Seigneur. Assurément ces dons, même la glossolalie et le pouvoir des miracles, n'empêchent pas le christianisme de dominer de très haut le culte des bacchanales. Mais on n'est pas autorisé non plus à faire un triage, au lieu de marquer avec Paul une hiérarchie dans les vertus communiquées par l'esprit. C'est un même principe, un même courant d'enthousiasme, un même abandon de soi à la force sprituelle par laquelle on se sent envahi, qui produisent les divers charismes que notre auteur décrit avec complaisance, tout en les classant selon l'utilité qu'ils ont pour la communauté, ou selon leur rapport avec la perfection morale de l'individu et avec sa

1. Cette mention du « Seigneur de la gloire » doit être en rapport avec une interprétation gnostique de Ps. xxiv, 10, à laquelle fait écho Justin, *Dial.* 36, 6 (1 *Apol.* 51, 7).

2. I Cor. xii, 4. Au même endroit, v. 1, on ne sait si περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν concerne les hommes ou les dons spirituels ; mais ce qui ressort du v. 2, où Paul rappelle aux Corinthiens comment ils étaient « entraînés » vers les « idoles » quand ils étaient païens, c'est que l'Apôtre perçoit fort nettement l'affinité qui existe entre les manifestations des esprits ou démons du paganisme et celle de l'esprit divin chez les chrétiens : les esprits attiraient les païens vers les dieux, et l'esprit fait proclamer aux chrétiens que « Jésus est Seigneur » ; c'est même cela qui permet de ne pas confondre l'esprit divin avec les esprits des dieux païens (v. 3).

3. Voir l'énumération I Cor. xii, 8-10.

fin dernière, l'union au Christ dans le temps et la participation à sa gloire dans l'éternité.

L'action de cet esprit multiforme pourrait être comparée avec celle de l'esprit sur les prophètes anciens ; mais ses analogies immédiates sont avec la mystique païenne. Car il ne s'agit plus d'inspirations temporaires du Dieu d'Israël admonestant son peuple par des envoyés choisis et lui adressant par eux les prédictions menaçantes ou consolantes qui conviennent aux circonstances. Au lieu d'être ainsi orientée vers le dehors et vers le groupe social, l'œuvre de l'esprit concerne maintenant les individus que l'esprit envahit pleinement pour les régénérer, leur communiquer une vie et des facultés nouvelles, surnaturelles. Et l'œuvre de l'esprit commence par une illumination intérieure qui concerne premièrement le sujet qui la reçoit, même lorsque ce sujet, comme Paul, est destiné à devenir un instrument de l'esprit pour l'enseignement des autres hommes. Cet esprit n'est pas spécifiquement prophétique, c'est un esprit de haute science et de sagesse profonde, c'est un esprit de gnose et de mystère par lequel on atteint Dieu [1].

Jamais prophète n'aurait écrit ce qu'écrit Paul : « L'esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car quel homme connait les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme », — son esprit naturel, son âme — « qui est en lui ? De même nul ne connait les choses de Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu. Or ce n'est pas l'esprit de ce monde que nous avons reçu, mais l'esprit qui vient de Dieu, pour que nous connaissions ce dont nous avons été gratifiés par lui », — l'économie de la rédemption par le Christ étant toujours l'objet essentiel de la révélation, le fond du mystère, ce qui a pris, en réalité, la place du règne de Dieu annoncé par Jésus ; — « ce qu'aussi nous disons, non pas avec les paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'en-

1. La gnose complète est celle du « parfait », du « spirituel », qui pénètre les profondeurs de Dieu ; mais elle n'appartient qu'à celui qui aime Dieu. La vertu évangélique de la charité devient ainsi dans nos Epîtres la condition de la gnose supérieure. Cf. I Cor. xiii, 1-2, 8-13, et Reitzenstein, 126-128.

seigne l'esprit, expliquant aux spirituels le spirituel [1] »,— c'est-à-dire communiquant cette sagesse à qui est capable de l'entendre. — « L'homme naturel [2] ne perçoit pas ce qui est de l'esprit de Dieu : c'est folie pour lui, et il ne peut l'entendre, parce que cela se juge spirituellement [3]. Le spirituel juge tout, et lui-même n'est jugé par personne. Car *qui connaît l'esprit du Seigneur, pour lui en remontrer* [4] ? Et nous, nous avons l'esprit du Christ [5]. » Nous dirions maintenant que le sens de la foi pour le croyant est impénétrable à qui ne croit pas. Mais notre texte ne l'entend pas de cette façon purement psychologique et rationnelle. Un esprit, l'esprit du Christ, est dans le fidèle, qui le met au-dessus de la raison vulgaire, le fait capable de tout comprendre, tout en étant inintelligible au profane et susceptible seulement d'être entendu, mais non pas, du moins quand il s'agit de l'Apôtre lui-même, d'être enseigné par quelqu'un qui possède le même esprit [6].

Par là s'explique l'idée que Paul se fait de l'Eglise et de son rapport avec le Christ. L'Eglise est censée fondée sur la communion de l'esprit. « Il y a divers dons, mais un même esprit; il y a divers ministères, mais un même Seigneur ; il y a diverses

1. I Cor. ii, 10-13. La fin du v. 13, πνευματικοῖς πνευματικὰ συνκρίνοντες, est diversement interprétée : « expliquant en termes spirituels les choses spirituelles » ; ou bien, « expliquant aux hommes spirituels les choses spirituelles » ; ou enfin « comparant le spirituel au spirituel », discernant l'esprit par l'esprit. II Cor. x, 12, inviterait à prendre συνκρίνειν au sens ordinaire de « comparer » (Reitzenstein, 163) ; cependant le contexte semble recommander plutôt la seconde traduction.

2. ψυχικός. Cf. *supr.* p. 246, n. 3.

3. ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Il manque au ψυχικός le πνεῦμα divin (v. 12) par lequel on discerne et reconnaît les choses spirituelles (*supr.* p. 253, n. 1).

4. Citation (abrégée) d'Is. xl, 13, d'après les Septante. Remarquer comment l'auteur prouve par l'Écriture que le spirituel n'est jugé par personne : le spirituel a l'esprit du Seigneur ; or l'Écriture dit que nul n'en remontre au Seigneur, parce que nul ne pénètre son esprit. Paul identifie le νοῦς κυρίου au νοῦς Χριστοῦ. Mais l'argumentation ne tient que si Paul emploie ici νοῦς comme synonyme de πνεῦμα (Reitzenstein, 165).

5. I Cor. ii, 14-16.

6. Inutile d'insister sur l'exagération et les inconvénients de cet orgueil mystique. Ce n'est pas sur ce principe de haute gnose qu'a été réellement fondée l'Église chrétienne en tant que société de croyants. Cf. Reitzenstein, 204 ; Bousset, 155.

opérations, mais un même Dieu [1], qui opère tout en tous [2] ». — Et il semblerait que l'Apôtre distingue ici trois principes [3] : l'esprit, source des dons principalement intellectuels ; le Christ, dont viendrait l'autorité à ceux qui gouvernent (par où l'on peut voir que l'idée d'une organisation ecclésiastique n'est point étrangère au paulinisme [4]) ; Dieu, le tout-puissant, d'où viendrait le pouvoir des œuvres miraculeuses ; mais cette triple distinction, légitime en soi et aussi à raison de l'origine différente des éléments qui sont ainsi coordonnés, s'efface bientôt au bénéfice de l'esprit. — « A chacun est donnée la manifestation de l'esprit dans l'intérêt (commun) ; à l'un est donnée par l'esprit la parole de sagesse ; à l'autre, selon le même esprit, la parole de connaissance [5] ; à celui-ci, par le même esprit, la foi [6] ; à celui-là, par l'unique esprit, le don des guérisons ; à tel, les opérations miraculeuses ; à tel autre, la prophétie ; à tel autre, le discernement des esprits ; à tel autre, les sortes de langues ; à tel autre, l'interprétation des langues. Mais un seul et même

1. Cf. II Cor. xiii, 13, où « la grâce du Seigneur Jésus-Christ, la charité de Dieu, et la communion du saint esprit » forment une trinité de principes coordonnés, qui constituent les fidèles, individuellement et collectivement, dans la perfection de leur état. Cf. Phil. ii, 1.

2. I Cor. xii, 4. διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα · 5. καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος · 6. καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ παντα ἐν πᾶσιν.

3. Cette formule et celle qui est citée n. 1 ne sont pas à considérer comme des variations improvisées de la théologie paulinienne ; ce sont plutôt thèmes familiers de l'enseignement, effusions ordinaires de la piété.

4. Non plus que l'idée de rattacher au « Seigneur », au Christ maître de l'Eglise, l'origine de toute autorité dans l'Église. Les évangélistes qui font transmettre des pouvoirs aux apôtres par le Christ glorieux ont appliqué un principe ici admis. Plus loin (v. 28) l'auteur mentionne les ἀντιλήμψεις et les κυβερνήσεις.. Présenter la triple distinction établie au v. 4 comme pure affaire de rhétorique (Lietzmann, 134) est donc arbitraire.

5. Il est difficile de marquer la différence qu'il peut y avoir entre le λόγος σοφίας et le λόγος γνώσεως, vu que, dans I Cor. ii, 7-8, l'objet de la « sagesse » est précisément la « connaissance ». La « gnose » ne saurait être une connaissance rationnelle des choses divines ; elle est en affinité avec la prophétie et concerne les mystères, la vérité de Dieu manifestée à l'homme spirituel (cf. xiii, 2 ; Reitzenstein, 126-128).

6. La πίστις dont il est ici question, étant un don particulier, doit être la foi requise pour accomplir des miracles, celle qui « transporte les montagnes », comme il est dit xiii, 2.

esprit opère tout cela, attribuant selon son gré à chacun une part spéciale. Car, ainsi que le corps est un avec beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ [1]. »

L'ensemble des fidèles constitue le corps du Christ, parce que son esprit est en eux tous, affectant chacun au rôle qui lui convient dans la communauté. Le Christ-esprit devient une personne collective dont chaque individu n'est qu'un élément. Mais on ne doit pas oublier que le Christ est comme l'âme de chacun, sa personnalité nouvelle, en sorte que l'unité personnelle de l'ensemble se fait dans l'éminente personnalité du Christ. Il ne faut pas s'inquiéter de ce que Jésus, en tant que ressuscité, possède déjà un corps glorieux, un « corps spirituel » [2] ; ce corps spirituel est parfaitement compatible avec l'adjonction du corps social, visible, naturel à sa façon, qu'est l'Eglise. Et Paul trouvera moyen d'assigner au Christ un troisième corps, que l'on pourrait appeler son corps eucharistique [3], et qui est, en quelque manière, identique à l'un et à l'autre des deux précédents. La communauté peut être de même comparée à un temple, parce que l'esprit de Dieu y habite [4]. Aussi chaque individu croyant [5], dont on peut dire qu'il est dans l'esprit et que l'esprit est en lui. « Vous n'êtes pas en chair », écrit Paul aux Romains [6], « mais en esprit », — dans le domaine ou la sphère où s'exerce la puissance de l'esprit, — « du moment que l'esprit habite en vous ». Et les corps des fidèles peuvent être aussi bien dits les « membres » matériels du Christ, qu'il ne faut point souiller par les fautes charnelles, et le « temple de l'esprit saint » [7].

Pour la même raison et dans le même sens, les Eglises et

1. I Cor. xii, 7-12.
2. I Cor. xv, 44. Ce σῶμα πνευματικόν, qui appartient au Christ et aux ressuscités, s'oppose au σῶμα ψυχικόν, le corps naturel, qui vient d'Adam. Cf. supr. p. 235, n. 2.
3. I Cor. x, 16-17. Ce texte sera commenté ultérieurement.
4. Cf. Éph. ii, 21-22 ; I Pier. ii, 5.
5. I Cor. iii, 16-17 ; II Cor. vi, 16.
6. Rom. viii, 9.
7. I Cor. vi, 15, 19.

l'Eglise sont la fiancée du Christ, en attendant la célébration des noces dans la parousie du Seigneur. « Je nourris à votre égard », dit-il aux Corinthiens [1], « une jalousie (qui vient) de Dieu, car je vous ai fiancés à un mari », — le Christ de Paul, qu'il ne faut pas quitter pour celui des judaïsants, — « afin de vous présenter vierge pure au Christ » en son avènement. Métaphore hardie, que nous avons déjà signalée [2], et qui est ici plus qu'une métaphore. Bien que le mystère chrétien ne fasse pas acception de sexe, ou plutôt parce qu'il n'en fait pas acception, le Christ, le prototype de l'humanité glorifiée, est, comme Adam, l'homme, le mari ; chaque âme fidèle, chaque communauté, l'idéale communauté de toutes les Eglises sont la fiancée du Christ, en vue des noces qui se célébreront au prochain avènement de l'époux. Nous avons pu voir que, dans certains cultes, hommes et femmes pouvaient s'unir ainsi mystiquement au dieu du mystère, dans un simulacre de mariage sacré. La formule ici tient lieu d'autre symbole.

Toutefois Paul n'a pas lui-même développé cette idée, et il ne dit pas expressément que ce soit par le don de l'esprit, qui est lui-même, que le Christ est l'époux des âmes fidèles et de l'Eglise. L'idée de l'Eglise universelle apparaît mieux formée dans l'Epître aux Ephésiens, et aussi celle du mariage mystique entre le Christ et l'Eglise : « Le mari est tête de la femme, comme le Christ est tête de l'Eglise, étant lui-même sauveur de (son propre) corps » [3], — c'est-à-dire de l'Eglise, dont il est le chef. — « Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle afin de la sanctifier, (la) purifiant, avec la parole, par le bain de l'eau, pour se présenter à lui-même l'Eglise glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée [4]. » Et après avoir cité les paroles de la Genèse

1. II Cor. xi, 2.
2. *Supr.* p. 27.
3. Éph. v, 23.
4. Éph. v, 25-27. La parole qui purifie dans le baptême ne peut guère être la parole de l'Évangile, mais la parole prononcée à l'occasion du baptême, la profession de foi du baptisé, la formule qui le consacre à Dieu dans le Christ.

touchant les rapports des époux, qui « sont une seule chair »[1], l'auteur conclut : « Il y a là un grand mystère, j'entends eu égard au Christ et à l'Eglise[2]. » Au lieu que Paul semblait réserver le mariage, comme fête nuptiale, à la parousie, ici l'on entend simplement la relation du Christ et de l'Eglise comme un mariage actuellement consommé[3], ce qui nous rapproche tout à fait des mystères.

Notons que cette conception mystique n'a pas fait toute seule l'Eglise catholique, etqu'elle n'aurait pu la créer. Nous avons pu voir que l'Apôtre y implique des éléments qui ne viennent pas du mystère. Les charismes de gouvernement ne sont pas un produit spontané de l'esprit. Paul lui-même, en passant, rattache au « Seigneur » les services de la communauté, comme si les ministères venaient du Christ en tant que Seigneur de l'Eglise, et non comme esprit animant ses membres[4]. C'est par un autre aspect de sa pensée, plus rapproché du judaïsme, que Paul annonce l'idée traditionnelle et catholique de l'Eglise. Il ne représente pas seulement l'Eglise comme la société amorphe des fidèles en qui est l'esprit du Christ, et qui n'auraient d'autre unité que celle de cet esprit à eux commun ; la comparaison du corps, un dans la diversité de ses membres, qui sont solidaires les uns des autres, introduit déjà l'idée d'un organisme. Mais la

1. Gen. ii, 24.

2. Eph. v, 32. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ainsi le passage de l'Écriture et l'union de l'homme et de la femme ont une signification profonde, ignorée du vulgaire, par rapport au Christ et à l'Eglise. C'est ce sens profond qui est un « mystère ». Cf. I Cor. xv, 51, le « mystère » de la transformation des ressuscités.

3. I Jean, iii, 9, appellera l'esprit le σπέρμα de Dieu dans le fidèle régénéré, né de Dieu. La métaphore de la régénération spirituelle ne pouvait être exprimée en termes plus énergiques (Dieterich, *Mithrasliturgie*, 139) ; mais l'auteur n'a pas dû en percevoir nettement l'origine (Reitzenstein, 23). Quand même on voudrait voir là une application, aussi spéciale que hardie, de l'idée de régénération (Clemen, *Einfluss*, 80), cette idée même a incontestablement son origine dans les mystères, étant coordonnée à celle de la mort mystique du candidat à l'initiation. Cf. Dieterich, 157-175.

4. Cf. *supr.* p. 255, n. 2. On a vu plus haut, p. 232, n. 3, que l'idée du « Seigneur » accuse une influence païenne, mais non spécialement l'influence des mystères.

notion nette de société universelle, qui fait de toutes les communautés chrétiennes un tout, une seule communauté, une sorte de nation spirituelle recrutée chez tous les peuples, apparait en ce que Paul dit de l'Israël nouveau, de l'Israël spirituel, qu'il oppose à l'Israël selon la chair [1], tout en le concevant uni comme ce dernier l'est dans sa dispersion, et qu'il institue lui-même à l'instar de l'ancien, organisant ses communautés à peu près comme les synagogues, leur inspirant les sentiments et les habitudes de fraternité qui existaient entre les diverses communautés juives. L'idée d'Eglise vient de la tradition biblique ; le sens de l'Eglise vient du judaïsme. A ces deux éléments se superposent l'idée du Seigneur et l'idée du Christ esprit, principe de toute vie, qui viennent plutôt du paganisme et des mystères païens.

1. I Cor. x, 18 ; Gal. vi, 16.

CHAPITRE IX

L'INITIATION CHRÉTIENNE [1]

Religion de mystère, le christianisme a ses rites mystiques, ses symboles efficaces, ses sacrements, dont la présence ne doit pas être jugée contradictoire au principe de la justification par la foi, vu qu'ils en sont plutôt, comme dans les mystères, la forme naturelle et l'expression indispensable. On a pu voir précédemment que, dans les mystères, le salut est garanti par une participation rituelle de l'initié aux épreuves, aux souffrances, à la mort, puis à la résurrection et au triomphe des dieux qui donnent l'immortalité. Il n'en va pas autrement dans le mystère chrétien, où le baptême de la première communauté, l'ablution purifiante pour l'agrégation à la société des fidèles, est transformée en symbole de mort et de résurrection, sacrement de régénération spirituelle, et pareillement la fraction du pain en mémorial de la passion et en moyen de communion avec le Christ immortel.

I

« Tous », dit l'Epître aux Galates, dans un passage que nous avons déjà cité, « vous êtes fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus ; car, vous tous qui avez été baptisés au Christ, vous avez revêtu le Christ[2]. » Ce sont là, nous le savons, des propos à signification concrète et substantielle, qu'on n'a pas le droit de convertir en métaphores hardies. Le chrétien est fils de Dieu

1. Voir HEITMUELLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* ; J. RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie* (1908) ; M. GOGUEL, *L'eucharistie, des origines à Justin Martyr* (1910) ; LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (1926) ; l'article sur *Les origines de la cène eucharistique* (*supr. cit.*, p. 212, n. 3).

2. GAL. III, 26-27 ; *supr. cit.* p. 230, n. 3.

parce qu'il vit dans le Christ et que le Christ vit en lui ; parce que le Christ immortel, le Christ-esprit, est comme l'élément où le fidèle est plongé. Or c'est dans le baptême, lorsque, prenant l'ablution rituelle, on fait profession d'être au Christ (Lucius, employant le langage de Paul, aurait pu tout aussi bien dire qu'il était baptisé à Isis), que l'on revêt ainsi le Christ, que l'on pénètre dans l'atmosphère divine qu'est l'esprit du Christ. Car Paul dit encore : « De même que le corps est un en ayant beaucoup de membres, et que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Car tous, tant que nous sommes, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour être un seul corps, Juifs ou Hellènes, esclaves ou libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul esprit[1]. »

Nous savons déjà que ce corps qui est constitué par la communication d'un même esprit, l'esprit du Christ, à tous ses membres, n'est pas autre que l'Eglise, chaque communauté de fidèles, et la grande communauté de tous les chrétiens. L'Eglise est comme le mode visible ou le corps de l'esprit, dans lequel l'homme naturel, qui appartient à la chair, ne saurait entrer que par le renouvellement de son être, l'infusion d'une nouvelle vie, en cessant d'être lui-même pour devenir un autre, pour être un nouveau Christ et le Christ en personne. « Ignorez-vous », dit l'Epître aux Romains, « que, nous tous qui avons été baptisés en Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort ?[2] » — Bap-

1. I Cor. xii, 12-13. Le chrétien est baptisé « dans l'esprit », et non seulement dans l'eau (Marc, i, 8 ; Jean, i, 26, 31, 33 ; Act. i, 5 ; xi, 16). C'est à raison de son association avec l'eau que l'esprit est dit aussi abreuver le croyant ; toutefois I Cor. x, 4, permettrait de supposer une allusion à l'eucharistie (Lietzmann, 136).

2. Rom. vi, 3. ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν ; Pour bien entendre le développement symbolique rattaché à cet énoncé, on doit se rappeler que le baptême dont il s'agit est une immersion complète, ce qui permet d'assimiler le fidèle sous l'eau à un homme enseveli, et le fidèle sortant de l'eau à un homme sortant du sépulcre, au Christ ressuscitant. Etre baptisé « en Christ » est la même chose qu'être baptisé « au nom du Christ » (cf. I Cor. i, 13). Et l'évocation du nom n'était pas que la prononciation d'un vocable ; le nom portant en lui la vertu de ce qu'il signifiait, quiconque était baptisé au nom de Jésus était sous l'influence et la protection de son esprit. Cf. Heitmueller, 14 ; Reitzenstein, 17, 123, 179.

tisés pour être au Christ, nous l'avons été pour mourir avec lui, mystiquement, c'est-à-dire, symboliquement, virtuellement, en ce qui regarde notre être antérieur, dans le baptême, qui ressemblait à un ensevelissement du corps, de l'homme naturel. — « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême pour la mort » — c'est-à-dire pour être morts quant à notre être charnel et pécheur, — « afin que, tout comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père », — à lui communiquée dans sa résurrection, — « nous marchions de même en nouveauté de vie. Car, si nous avons participé par imitation à sa mort, nous participerons de même à sa résurrection : sachant bien que notre vieil homme a été crucifié » — avec Jésus, qui avait la chair de péché, notre chair, laquelle donc a été crucifiée avec lui, ainsi que le péché qu'elle porte en elle, — « pour que soit aboli le corps de péché, en sorte que nous ne soyons plus esclaves du péché. Le mort est absous de péché. Puisque nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus, (que) la mort n'a plus de pouvoir sur lui. Car, s'il est mort, c'est une fois pour toutes qu'il est mort au péché ; s'il vit, il vit pour Dieu ; ainsi, pensez que vous-mêmes êtes morts au péché, mais que vous vivez à Dieu, en Christ Jésus[1]. »

On ne saurait analyser de trop près cette singulière logique, qui opère avec des symboles comme avec des réalités, et qui mêle des idées morales avec des croyances eschatologiques et mystiques en un seul système de foi, qu'il faut bien prendre pour l'expérience religieuse de l'auteur, en tant qu'expérience il y a. Rien ne serait plus violemment arbitraire que de distinguer ici une expérience purement morale, qui serait celle de la rénova-

1. Rom. vi, 4-11. Noter l'abondance des mots qui marquent l'association et l'assimilation du fidèle au Christ : συνετάφημεν (v. 4), σύμφυτοι...τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ... καὶ τῆς ἀναστάσεως (v. 5), ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη (v. 6), ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ ...συνζήσομεν αὐτῷ. Voir le commentaire de ce passage dans Reitzenstein, 102-104. Sur la métamorphose du croyant à l'image du Christ, cf. II Cor. iii, 18, et Reitzenstein, 135 ; Lietzmann, 181.

tion et du réconfort intérieurs que Paul aurait trouvés dans sa foi, et des images plus ou moins mythologiques, une interprétation du rite baptismal, qui pourrait s'inspirer des mystères païens, mais qui n'aurait rien de commun avec l'expérience purement spirituelle, psychologique et morale, dont il vient d'être parlé[1]. Autant voudrait imputer au Lucius d'Apulée des expériences morales qui seraient indépendantes des observances et de l'initiation isiaques. Ces expériences morales, dont il ne faut ni contester ni exagérer la réalité, sont si intimement associées au sentiment mystique, et ce sentiment au rite baptismal, qu'on ne peut séparer les unes des autres, et qu'on ne pourrait rompre que par un artifice critiquement injustifiable le lien intime qui existe entre les expériences morales et le sentiment mystique donné par le rite.

Ce qu'on nous décrit ici est tout autre chose que la simple rénovation morale d'un individu donné ; c'est un drame mystique dont la péripétie centrale est le sacrement baptismal, comme la péripétie centrale du drame de la rédemption universelle a été la mort du Christ sur la croix. Le point de départ n'est guère plus réel dans un cas que dans l'autre : dans le grand drame de la rédemption, il y avait l'humanité, vouée au péché et à la mort par le fait d'Adam, représentée pour son salut par le Christ, qui était censé porter dans la chair le péché univer-

1. A voir la manière dont l'auteur entreprend son exposé : ὅσοι ἐβαπτίσθημεν κτλ. (*supr.* p. 262, n. 2), une pareille combinaison paraît plutôt invraisemblable, comme le paraît l'hypothèse (développée par Lietzmann, 29) d'après laquelle la notion sacramentelle du baptême serait née d'abord dans les communautés hellénochrétiennes fondées par Paul, et aurait été ensuite à moitié acceptée par lui, sauf à en corriger le caractère magique, ou bien aurait été simplement utilisée par lui pour expliquer à ses convertis la signification morale du baptême (Heitmueller, 25). Les croyances de Paul sont beaucoup mieux liées que ne l'admettent la plupart de ses commentateurs ; son idée du baptême et de l'eucharistie est dans le rapport le plus étroit avec l'idée qu'il se fait du Christ, et les deux sont en affinité avec la théologie des mystères. Ni l'une ni l'autre ne sont adventices à la foi de Paul ; ni l'une ni l'autre ne peuvent être considérées comme une accommodation de son discours à la mentalité de ses fidèles, ni même comme une simple adaptation de son enseignement ; car c'est la substance de sa foi. Même l'aspect moral de la doctrine se rencontre aussi dans les mystères. Mais Paul y insiste et l'approfondit davantage.

sel, et donc un mythe de mystère qui ne figure pas plus exactement la réalité et les conséquences du mal moral dans le monde, que l'influence que peut avoir l'Évangile de Jésus, soit en lui-même, soit interprété et complété par celui de Paul, pour y remédier effectivement ; dans le petit drame mystique de l'initiation chrétienne, il y a l'individu, censé livré sans contrepoids aux désirs de la chair, à l'entraînement du péché qui est en lui, pécheur involontaire, on peut le dire, plus ou moins inconscient s'il est païen, conscient, à cause de la Loi, qui manifeste le péché, s'il est juif, et donc une conception aussi peu exacte que la première, application spéciale du mythe de péché qui supporte l'économie de la rédemption. Le dénouement de ce double drame est, d'une part, pour le drame mystique de la rédemption, la résurrection du Christ dans la gloire, résurrection qui est le prototype et le gage de la résurrection ou de la glorification de tous les justes, aussi le prototype et le gage de la régénération de tous les croyants, puisque le Christ, ayant déposé dans la mort son corps de péché, revit dans un corps spirituel et glorieux, qui est aussi, cela va de soi, un corps de sainteté ; d'autre part, dans le drame mystique de la régénération individuelle, il y a la substitution d'un esprit, l'esprit du Christ, avec sa force et sa pureté, aux inclinations naturelles et pécheresses de l'homme, inclinations que la théorie suppose mortes ou mortifiées, espèce de résurrection intime, voilée encore sous les formes de la mortalité corporelle, mais qui ressortira finalement son effet plénier dans la résurrection des justes. Entre la contamination de l'humanité par le péché depuis Adam, et sa glorification dans le Christ immortel, entre l'état de souillure et de mort où gît l'individu pécheur, et son association à la vie du Christ, se place l'action salutaire : dans le drame universel, la passion du Christ, où est crucifié le péché, sa mort d'où il se relève en son corps spirituel et glorieux pour ne plus mourir jamais ; dans le drame particulier de l'initiation chrétienne, le baptême, qui est la mort mystique du croyant, où il est censé mourir au péché comme le Christ, et renaître comme lui en esprit. Cette renais-

sance pour la vie éternelle est complètement assimilée à la résurrection du Christ, et elle est cordonnée au baptême, comme la résurrection du Christ a été coordonnée à sa mort. Tout cela se tient. Voilà ce que Paul (ou son interprète) a pensé sentir, voilà quelle a été son expérience religieuse. Et cette expérience ne diffère pas en nature de celles qu'on peut faire dans toutes les religions qui sont organisées en économies de salut, spécialement dans les cultes de mystères où la régénération pour l'immortalité se rattache à des rites qui assimilent mystiquement l'initié à un dieu qui meurt pour ressusciter.

Le même esprit qui a ressuscité Jésus ressuscite le fidèle, et c'est dans l'acte même de l'initiation par le baptême que se réalise la justification par la foi, parce que le fidèle voit alors par la foi réalisées mystiquement en lui la mort et la résurrection du Christ divin. La justification par la foi n'est pas conçue indépendamment du rite qui est le symbole même de la foi dont il s'agit : la question de savoir si Dieu justifie le chrétien pour sa foi, sans égard au symbole, ne se pose même pas ; car c'est dans le symbole que se détermine la foi du chrétien au Christ rédempteur, et c'est dans le symbole, c'est dans le baptême, que le croyant apparaît aux yeux de Dieu même comme identifié au Christ en qui et par qui est mort le péché. Parlant justification avec les Juifs, et comme les Juifs, et contre eux, lorsqu'il oppose le salut chrétien à la conception juive, toute juridique, du salut par l'observation exacte de la Loi, le Paul mystique semble rattacher le salut à la foi seule ; mais, quand il parle christianisme aux chrétiens, il envisage en elle-même l'économie du salut, et il montre la foi recevant dans le baptême et par le baptême la justification et le don de l'esprit, qui est la vie du Christ dans le croyant. La position de Paul, admettant la régénération du chrétien dans le baptême et par la foi, n'est ni plus ni moins contradictoire que celle des initiés d'Éleusis, dont la foi recevait un gage d'immortalité bienheureuse par leur participation aux angoisses et à la joie de Déméter; que celle de Lucius, recevant a même assurance et une rénovation morale par son association

à la mort, à la sépulture et à la résurrection d'Osiris; que celle des fidèles de la Mère, à qui leur foi méritait aussi de renaître pour l'éternité par le baptême sanglant du taurobole, qui les assimilait eux-mêmes à un dieu mort et ressuscité. Du baptême et aussi de l'eucharistie dans Paul on peut dire que ces rites de salut sont aussi étroitement associés au mythe du salut, — qui est ici la théorie de la rédemption et de la justification, — que dans les autres mystères ; rites efficaces et mythes de la foi, ici comme ailleurs, sont mutuellement solidaires.

Si nous en croyons l'Épître aux Corinthiens, certains fidèles entraient si bien dans l'esprit des mystères, qu'ils pratiquaient le baptême à l'intention de personnes mortes. Au lieu de les en reprendre, l'Apôtre tire même de leur pratique argument contre des chrétiens moins enthousiastes, qui auraient volontiers entendu d'une simple régénération morale, à la façon de certains théologiens modernes, ce que Paul disait de la résurrection. — Dans la réalité, les croyants qui sont là visés auront plutôt nié la résurrection des corps, et professé l'immortalité de l'âme, opinion qui paraît avoir été assez répandue dans le christianisme primitif : celui qui les réfute ne conçoit pas l'immortalité sans la résurrection dans un corps spirituel. — A ceux-là, qui voulaient bien admettre que l'on ressuscitât maintenant en esprit, mais non plus tard en vérité, l'Apôtre oppose d'abord la résurrection du Christ, prêchée par les anciens apôtres et par lui-même, résurrection qu'il faudra nier, si on conteste la résurrection commune des morts, et qui doit être regardée, au contraire, comme les prémices de cette résurrection générale. Puis il leur allègue l'exemple de leurs frères plus naïvement croyants : « Qu'adviendra-t-il de ceux qui se font baptiser pour les morts ? S'il n'y a aucune résurrection des morts, à quoi sert-il qu'on se fasse baptiser pour eux ?[1] » Il était bien superflu de se demander,

1. I Cor. xv, 29. ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν ; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν ; La tradition chrétienne n'a pas retenu la pratique dont parle ici Paul. Mais Chrysostome (*in h. loc.*) dit que les marcionites avaient coutume de baptiser ainsi par procuration ceux d'entre

comme on l'a fait souvent, si Paul approuve, tolère, ou se réserve de blâmer la pratique dont il s'agit[1]. S'il la regardait comme absurde, on devrait dire qu'il fait semblant d'admettre cette absurdité pour autoriser ce qu'il croit être la vérité. D'autre part, il ne veut certainement pas dire que les Corinthiens sceptiques admettent eux-mêmes implicitement la résurrection ; car il veut prouver, non constater une croyance ; et une pareille remarque ne prouverait rien. C'est sur la foi même à l'efficacité du baptême pour les morts, efficacité que, selon toute apparence, il n'a pas lui-même enseignée positivement, mais qu'il ne songe pas davantage à contester, qu'il fonde son raisonnement : le baptême sert à quelque chose ; mais, du moment qu'il s'agit de morts, il ne servirait à rien, s'il ne devait leur procurer la résurrection. La preuve est de même ordre que celle qu'il apporte ensuite : pourquoi se donnerait-il lui-même tant de peine, s'il n'y avait pas de résurrection à venir ? Il serait bien plus sage, en cette hypothèse, de mener joyeuse vie en attendant la fin[2].

Ainsi le baptême est un véritable sacrement, un symbole mystique, surnaturellement efficace. Sur le mode et les conditions de cette efficacité il est superflu de discuter ; car l'auteur lui-même n'a aucune idée de ces sortes de questions, qui ont un sens pour des théologiens oisifs, mais non pour un apôtre. Il manquait toutefois à ce sacrement pour être parfait, pour satisfaire aux exigences de la foi, un mythe spécial d'institution. Paul n'a pas senti le besoin de ce mythe, sans quoi il aurait eu la vision nécessaire pour le lui fournir, comme il en a eu une pour l'institution eucharistique. Sa préoccupation exclusive de la mort de Jésus lui aura fait trouver suffisante l'interpré-

eux qui mouraient catéchumènes, et il y a trace d'usages semblables ailleurs (cf. LIETZMANN, 152). Sur les coutumes orphiques, voir *supr.* p. 47.

1. Le rapport avec I THESS. V, 7, suggéré par CLEMEN, 33, ne semble pas fondé. Cf. HEITMUELLER, 19.

2. I COR. XV, 30-32. On sait que la préoccupation du salut des morts a fait travailler les imaginations chrétiennes. D'après I PIER. III, 19-20 ; IV, 6, Jésus serait allé aux enfers prêcher l'Évangile aux morts ; d'après HERMAS, *Sim.* IX, 16, 5-6, ce seraient les apôtres qui, après leur mort, auraient baptisé les justes défunts.

tation de l'immersion baptismale en rite de sépulture dont le prototype aurait été l'ensevelissement de Jésus. Peut-être aussi savait-il trop bien que la pratique du baptême n'était pas une institution de Jésus, et l'idée d'une institution formelle par le Christ ne pouvait-elle s'offrir à son esprit.

Mais le rapport du baptême avec la sépulture du Christ n'était pas assez sensible pour que l'on s'en contentât. C'est pourquoi l'on voulut avoir, dans la vie terrestre du Sauveur, une scène qui serait comme l'inauguration et la consécration du baptême chrétien. A cette fin fut conçu le récit du baptême du Christ par Jean, tel qu'il se lit dans les trois premiers Évangiles[1]. Que Jésus soit allé ou non auprès de Jean pour recevoir le baptême de repentance en vue du royaume des cieux, ce que les évangélistes nous racontent est le baptême typique, celui où le Christ, réalisant sur lui-même ce qui devrait ensuite s'accomplir pour les siens, a reçu, lui premier, dans l'eau du Jourdain, le baptême de l'esprit. Ainsi le premier-né de Dieu est apparu sur la terre en premier-né de l'esprit, pour que ses fidèles, à son exemple, reçoivent dans l'immersion mystique l'esprit qui les rend eux-mêmes enfants de Dieu. Le baptême chrétien, le rite du mystère, aurait été substitué au rite juif de purification quand Jésus avait paru se présenter pour recevoir seulement celui-ci. De plus le Christ ressuscité, dans Matthieu et dans la finale deutérocanonique de Marc, prescrit formellement de conférer le baptême[2].

Le quatrième Évangile proclame en termes exprès la nécessité du baptême pour le salut : « Celui qui n'est point né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu[3]. »

1. Marc, i, 9-11 ; Matth. iii, 13-17 ; Luc, iii, 21-22. Cf. *L'Ev. selon Marc*, 60-62 ; *La légende de Jésus*, 404-405 ; *L'Ev. selon Luc*, 142-143. Le sens de Jean, i, 32-34, est le même au fond, bien que l'évangéliste s'abstienne de raconter le baptême, comme s'il voulait éviter de dire que le Christ fut baptisé par son précurseur. Ce que le même Évangile (iii, 22 ; iv, 1-2) dit du baptême que Jésus lui-même aurait conféré en prêchant n'a pas caractère de renseignement historique. Cf. *Le quatrième Evangile*, 121-124, 169-170, 176-177.

2. Matth. xxviii, 19 ; Marc, xvi, 16.

3. Jean, iii, 5. Le discours à Nicodème contient la théorie mystique du bap-

Pour figurer les biens spirituels qui viennent à l'homme par le Christ, il représentera les deux sacrements chrétiens, le baptême et l'eucharistie, dans l'eau et dans le sang qui jaillissent du côté du Christ, sous le coup de lance du soldat[1]. Et l'auteur de la première Épitre johannique donnera la formule systématique du mythe chrétien : « C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus-Christ ; pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang. Et c'est l'esprit qui rend témoignage, parce que l'esprit est vérité. Car ils sont trois à rendre témoignage, l'esprit, l'eau et le sang, et les trois font un[2]. »

On aurait tort de prendre pour du galimatias ce langage de mystère, qui exprime vraiment la quintessence du mystère chrétien. Le Christ, Fils de Dieu incarné, s'est manifesté en terre par l'eau et dans l'eau quand il reçut le baptême ; il s'est manifesté par le sang et dans le sang quand il mourut sur la croix ; dans le premier cas et dans le second, l'esprit a rendu témoignage en même temps que l'eau et que le sang, puisque l'esprit est descendu sur le Christ baptisé, et que le Christ mourant « a rendu l'esprit[3] ». L'incohérence, qui existe pour nous dans l'association du dernier souffle du Christ à l'esprit de Dieu, n'existe pas pour notre auteur : celui-ci voit certainement dans le souffle rendu l'image symbolique de l'esprit divin, que la mort de Jésus libère, en quelque façon, pour qu'il se répande dans le

tême chrétien : nouvelle naissance, et d'en haut, par l'esprit. Cf. Bauer, *Johannes* (1912), 33-34.

1. Jean, xix, 34. Le caractère symbolique de ce trait ne fait pas doute. L'évangéliste a voulu signifier la naissance de l'Église, à l'instar de la création de la première femme, dans et par les sacrements de l'initiation chrétienne ; il montre ouverte, au côté du Christ (comme il l'avait annoncé, vii, 38 ; voir *Le quatrième Évangile*, 271-273, 492), la source de la vie éternelle. Le sang figure l'eucharistie, la vie éternelle que le chrétien puise dans le sacrement commémoratif de l'amour et de la mort du Christ (Jean, vi, 35, 50-51, 53-58) ; et l'eau figure le baptême, le sacrement de la régénération par l'eau et l'esprit (Jean, iii, 5). Cf. Bauer, 176.

2. I Jean, v, 6-8. L'esprit remplace ici le témoin que Jean, xix, 35, veut mettre en relief ; mais ce témoin-là était un témoin « spirituel ».

3. Jean, xix, 30.

monde. Les trois témoins ne font qu'un, puisque c'est l'esprit, en définitive, qui rend témoignage au Christ dans l'eau et dans le sang, dans son baptême et dans sa passion.

Mais le sens de notre passage n'est point épuisé par là. Car le témoignage triple et un n'appartient pas qu'au passé ; il est encore actuel, et le Christ continue de venir par l'eau et par le sang, l'esprit continue de lui rendre témoignage dans l'eau et dans le sang. En effet, le Christ et l'esprit viennent au fidèle dans l'eau du baptême ; ils viennent à lui dans le sang de l'eucharistie. L'esprit de Dieu, qui a rendu témoignage au Christ dans sa mission terrestre, dans son baptême et dans sa mort, lui rend encore témoignage dans la vie de l'Église, dans l'initiation baptismale et dans la cène eucharistique. Ainsi le mythe chrétien s'équilibre, et les deux sacrements chrétiens se rattachent aux deux extrémités de la carrière salutaire du Christ, interprétées mystiquement en principe de leur efficacité[1].

L'étroit rapport du baptême et de l'eucharistie est déjà insinué dans Paul, quand il dit que les chrétiens sont baptisés dans un seul esprit pour être un seul corps[2], puisque, selon lui, cette unité du corps mystique du Christ apparaît et se réalise dans la cène[3]. La même idée s'exprime dans l'interprétation figurée qu'il donne des faits de l'exode israélite : « Je ne veux pas que vous ignoriez, frères, que nos pères ont tous été sous la nuée et qu'ils ont tous passé la mer, que tous furent ainsi baptisés à Moïse dans la nuée et dans la mer; et que tous mangèrent la même nourriture spirituelle, que tous burent le même breuvage spirituel. Car ils buvaient à la pierre qui les accompagnait, et cette pierre était le Christ. Cependant Dieu n'agréa point la plupart d'entre eux, puisqu'ils périrent dans le désert. Tout cela est arrivé en leçon pour nous[4]. »

1. Cf. Holtzmann, II, 569-571.
2. I Cor. xii, 13.
3. I Cor. x, 17.
4. Cor. x, 1-6. 2. καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν (cf. *supr.* p. 262, n. 2) ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ, 3. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, 4. καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα. La mobilité de la pierre

Ce qu'il nous importe ici de relever est l'association étroite qui s'établit entre les prétendus sacrements du désert et les sacrements chrétiens, dont ils seraient l'image anticipée. La nuée qui conduit et protège les Israélites fuyant devant les Égyptiens, la mer Rouge qu'ils traversent, deviennent l'eau du baptême à Moïse, du baptême par lequel Israël est consacré peuple de Dieu en se faisant le peuple de la Loi. La manne qui tombe du ciel pour nourrir les Israélites, l'eau qui jaillit du rocher pour les abreuver, et qui, selon Paul, ne leur fit jamais défaut, non plus que la manne, parce que la pierre était portative, deviennent les éléments d'une eucharistie dont on dit même que le Christ est non seulement l'ordonnateur mais la substance mystique. L'apôtre se représente donc ces vieux miracles comme les sacrements sur lesquels s'est fondée l'économie de la Loi, sacrements qui étaient le symbole de ceux sur lesquels se fonde l'économie véritable et définitive du salut par le Christ. Il accepte ainsi la notion du sacrement efficace, et même on peut dire qu'il en est tout pénétré. Mais il écarte l'idée du sacrement magique, par lequel un indigne pourrait être assuré de son salut. De même que les Israélites périrent dans le désert par leur désobéissance et ne virent pas l'effet des promesses divines, un chrétien, régénéré par le baptême et candidat à la résurrection bienheureuse, est déchu de son privilège et voué au sort des infidèles, s'il retombe volontairement et s'obstine dans le péché[1].

II

A raison de désordres qui se produisaient dans leurs assemblées, Paul est censé avoir dû rappeler aux fidèles de Corinthe

miraculeuse au désert est une tradition rabbinique (cf. LIETZMANN, 120). PHILON (*Legum alleg.* II, 86 ; *ap.* LIETZMANN, *loc. cit.*) dit que la pierre est ἡ σοφία τοῦ θεοῦ, et de même la manne λόγος τοῦ θεοῦ. Tout cela était πνευματικόν en tant que surnaturel, divin, d'une efficacité mystique qui allait bien au delà des apparences, et qui sans doute, en tant que signifiée dans le texte biblique, n'est intelligible que pour les « spirituels ».

1. Cf. LIETZMANN, *loc. cit.*

sa doctrine sur l'eucharistie. « Lorsque vous vous assemblez en même lieu, il n'est pas possible de prendre un repas du Seigneur[1]. » — Ainsi le repas de communauté se présente comme « repas du Seigneur », de même que le dimanche est son jour, et il a été tel avant que Paul en fit la commémoration spéciale de la mort du Christ sur la croix[2]. — « Car quiconque (le peut) prend par avance son propre repas ; et il en résulte que l'un est affamé, que l'autre est ivre[3] », — mais qu'il n'y a pas cette communauté de repas qui constitue essentiellement la cène du Seigneur, telle qu'elle existe depuis que l'on prêche le Christ ressuscité. — « N'avez-vous donc pas de maisons (à vous) pour (y) manger et boire ? Ou bien serait-ce que vous méprisez la communauté de Dieu et que vous faites honte à ceux qui n'ont rien ? Que vous dirai-je ? Faut-il que je vous loue ? En cela je ne loue point[4]. »

« Car je tiens moi-même du Seigneur, et je vous l'ai à mon tour enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré » — à ses ennemis, à ceux qui devaient le mettre à mort ; et si l'Apôtre a pensé aux auteurs de la trahison, à ceux qui ont livré Jésus, il n'a pas eu en vue Judas ou les prêtres, ni Dieu même, qui aurait abandonné son Fils à la mort, mais plutôt les « princes de ce monde », qui, selon lui, ont « crucifié le Seigneur de la gloire[5] », — « prit du pain et, ayant rendu grâce, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui (est) pour vous. Faites ceci en souvenir de moi. » Et pareillement la coupe, après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites ceci, toutes les fois que vous boirez (ainsi la coupe), en mémoire de moi. » Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Sei-

1. I Cor. xi, 20. συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.
2. Cf. *supr.* p. 216.
3. I Cor. xi, 21. ἴδιον δεῖπνον, selon Paul, annule κυριακὸν δεῖπνον et συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό.
4. I Cor. xi, 22.
5. I Cor. ii, 8, *supr. cit.* p. 249, n. 1.

gneur en attendant qu'il vienne. » — Quand le Christ apparaîtra dans sa gloire, la cène qui prêche sa mort n'aura plus de raison d'être. — « Ainsi donc quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur autrement qu'il ne convient est coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'ensuite il mange du pain et boive à la coupe. Car celui qui mange et boit mange et boit sa propre condamnation, s'il ne fait pas discernement du corps », — c'est-à-dire s'il ne fait pas de différence entre la cène du Seigneur et un repas vulgaire. — « C'est pourquoi il y a parmi vous beaucoup d'infirmes et de malades, et beaucoup sont morts. Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions point jugés[1] » — et punis par

1. I Cor. xi, 23. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. — Cf. Gal., i, 11-12. On allègue contre l'interprétation naturelle de notre passage l'emploi de ἀπό, au lieu de παρά dans Gal. ; Paul aurait dit ἀπό pour signifier qu'il ne tenait pas immédiatement du Christ ce qu'il va raconter (Clemen, 17, après beaucoup d'autres). On peut croire que l'Apôtre n'y a pas mis tant de subtilité. Dans cette hypothèse, Paul aurait été informé « *au sujet de* » la cène, et non « *par* » le Seigneur ; et il ne s'agirait pas d'une chose que les anciens apôtres auraient apprise *du* Christ, mais d'une chose dont ils auraient été témoins. Ce n'est pas pour rien que l'auteur se met en avant et accentue son ἐγώ pour commencer : il parle en « spirituel » et avec conscience de donner une explication de la cène que n'avaient pas connue les premiers disciples du Christ (Reitzenstein, 51). Ce qu'il dit ne concerne pas l'histoire du « Christ selon chair » (*supr.* p. 233, n. 1). Cf. Heitmueller, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XIII (1912), 321. On n'est cependant pas obligé d'admettre (avec Lietzmann, 131) que Paul se référerait directement à la vision qui le convertit, parce que tout ce qu'il avait pu apprendre touchant le Christ, avant ou après sa conversion, lui aurait semblé, à distance, compris dans cette révélation. Il semble plutôt que Paul insiste sur l'origine « spirituelle » du récit qu'il va faire et qui est, au fond, une interprétation du rite pratiqué par la première communauté, mais qu'il fait abstraction de la circonstance où il reçut cette communication surnaturelle. Du reste, l'interprétation paulinienne du rite eucharistique se rattache étroitement à la notion même du Christ et de la rédemption opérée par lui. — ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο — La vision de l'Apôtre se relie malgré tout aux souvenirs de la passion ; il convient néanmoins d'observer que le « repas du Seigneur » avait lieu le soir, et que cette circonstance se reflète dans la cène typique décrite par Paul. — ἔλαβεν ἄρτον 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. — Le corps du Christ est « pour » ses fidèles, parce qu'il a été pour eux soumis à la mort, afin de leur être ensuite mystiquement donné. — τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. — On a comparé les repas de confréries païennes, spécialement ceux qui étaient institués pour commémorer le souvenir de tel ou tel personnage défunt ; la cène aurait été comprise par les

Dieu, qui nous châtie ainsi — « pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde » dans le jugement final.

Ce rappel à l'ordre montre que la cène se célèbre à Corinthe comme nous avons vu qu'elle se célébrait à Troas, et comme elle se célébrait à Jérusalem, sans commémoration expresse de la mort du Christ, par une simple participation à un repas commun où l'on bénit le pain et le vin selon la manière juive[1]. L'économie de ce repas demeure celle d'un repas ordinaire, et la communion au pain et au vin ne se détache pas du repas, elle fait corps avec lui. Si la cène était censée comporter une commémoration formelle des paroles qui sont présentées comme étant celles de l'institution, l'Apôtre n'aurait pas été contraint de se référer, comme il le fait, à un enseignement que les Corinthiens paraissent avoir oublié. Il leur dirait de faire attention à ce qui se répète dans chaque réunion. Aussi est-on bien tenté de penser que l'enseignement est nouveau pour ceux qu'il concerne réellement. C'est pourquoi l'auteur commence par dire ce qu'auraient tout aussi bien pu dire Pierre et les apôtres galiléens, à savoir qu'un repas qui n'est point commun ne saurait être un « repas du Seigneur ». Ce qu'il dit ensuite lui appartient en propre ; il entreprend de faire voir à ses lecteurs qu'un repas vulgaire devient ici un sacrilège et en entraîne les conséquences, parce qu'il est l'altération coupable d'un sacrement.

L'effort de l'exégèse théologique pour sauver l'historicité du récit de Paul et l'indépendance de la tradition synoptique à son égard en ce qui concerne les paroles : « Ceci est mon corps »,

païens en repas commémoratif de la mort du Christ (Lietzmann, *loc. cit.*). Mais ce n'est pas en cette manière que l'Apôtre lui-même la comprend : selon lui, la cène n'est pas un festin commémoratif où l'on pourrait faire bombance à la façon des païens, c'est un mystère, un sacrement, dont il donne la formule et dont il veut marquer l'institution (Reitzenstein, 50). — 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· — On participe à « l'alliance nouvelle », à l'économie chrétienne du salut, en participant à la coupe qui contient le sang du Christ. — τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26-32.

1. *Supr.* pp. 212-216.

« Ceci est mon sang[1] », paraît tout à fait vain. Les prétendues paroles de l'institution eucharistique n'ont de sens que dans la théologie du mystère, que Jésus n'a point enseignée, et dans l'économie du mystère, que Jésus n'a point instituée. La théologie traditionnelle n'y voit point de difficulté, parce qu'elle prête à Jésus la théologie de Paul, voire celle du quatrième Évangile, et l'institution du mystère. Mais les explications atténuées, par lesquelles certaines autorités du protestantisme libéral transforment ces paroles mystiques en métaphores de signification toute morale[2], sont un pur anachronisme et ne reflètent que la religion de leurs auteurs. Les déclarations concernant le pain corps et le vin sang du Christ, qui conviennent à l'institution du sacrement, apparaissent encore dans la rédaction évangélique comme superposées aux souvenirs apostoliques relatifs au dernier repas, sur lesquels elles se sont greffées, comme l'interprétation qui y est donnée de la cène s'est greffée sur la coutume des premières communautés. Rien ne sert de vouloir traduire en enseignement donné par Jésus des paroles qui n'ont de signification que dans le mythe interprétatif de la mort du Christ, considérée comme fait accompli et principe du salut universel.

L'auteur du récit dit tenir du Seigneur ce qu'il raconte ; par conséquent, il ne parle pas d'une tradition apostolique, mais d'une vision de son esprit, qu'il aura comprise en révélation du Christ. Autant dire qu'il nous apporte le mythe de l'institution eucharistique tel que lui-même l'a conçu, et comme il pouvait

1. Marc, xiv, 22-23; Matth. xxvi, 27-28; Luc, xxii, 19-20. Pour le commentaire de ces textes, voir *La légende de Jésus*, 443-444 ; *L'Ev. selon Luc*, 508-512 ; *Les origines de la cène*, 178-186. Le texte canonique de Luc est visiblement interpolé d'après I Cor. xi, 24-25 ; la conception paulinienne de l'eucharistie n'était représentée dans la rédaction non interpolée que par les mots : « Ceci est mon corps », tout le reste du v. 19 et le v. 20 tout entier provenant de l'Épître. Il n'est même pas impossible que le commencement du v. 19 soit déjà une addition. Le premier rédacteur, s'il était disciple de Paul, n'aurait pas fait plus de place dans l'Évangile que dans les Actes à la conception dite paulinienne de l'eucharistie.

2. Voir, par exemple, J. Réville, 139-148 ; Goguel, 100, qui ne retient d'ailleurs que la parole : « Ceci est mon corps » ; Holtzmann, I, 376-377.

le concevoir, selon l'idée qu'il s'était faite du Christ et du christianisme. Le Paul qui parle ainsi dans les Épîtres est entré dans le christianisme comme dans un mystère, par un appel de l'être divin qui préside au mystère ; il a vécu dans le christianisme comme dans un mystère, toujours entretenu de visions et de révélations que le Christ du mystère continuait de lui envoyer[1]. Ses visions ne sont pas prophétiques, comme celles des anciens voyants d'Israël ou des écrivains apocalyptiques ; elles ressembleraient plutôt à celles du Lucius d'Apulée ; ce sont des instructions que l'esprit du mystère fournit directement à son élu. L'instruction sur l'eucharistie est une vision interprétative des deux rites caractéristiques de la cène primitive : formule d'action de grâces et fraction du pain, formule d'action de grâces et distribution de la coupe, les deux rites constituant « le repas du Seigneur ». Le « Seigneur » du mystère n'étant pas uniquement le Messie qui doit venir, mais d'abord le Christ mort et ressuscité pour le salut des hommes, il est tout naturel qu'un mystique ait vu dans le « repas du Seigneur » un repas commémoratif du Christ mort pour ressusciter. C'est ainsi que le cœur d'Osiris était dans tous les sacrifices, et que la cène de Mithra commémorait un repas que le dieu était censé avoir pris fraternellement avec le Soleil. Dans l'imagination ardente de l'Apôtre, le pain rompu pour « le repas du Seigneur » s'assimile au Christ crucifié pour l'élimination du péché, le vin de la coupe s'identifie à son sang répandu pour le salut des hommes. Mais ces symboles qu'il perçoit, le visionnaire s'en attribue d'autant moins la paternité qu'il en est frappé davantage, et, spontanément, devant son esprit se forme la représentation du Christ instituant, la veille de sa mort, — parce que le dernier repas du Christ, comme nous l'avons vu, avait été mis en rapport, dans

1. Les premiers chrétiens ont vécu dans une atmosphère de visions. Gal., ii, 2, mentionne une de ces visions qui détermine une décision importante. Une autre est signalée dans Act. xvi, 9. Dans le dernier cas, il s'agit d'un songe que Paul interprète en manière d'admonition divine. L'analogie avec les révélations d'Isis à Lucius dans Apulée est ici frappante. Et bien d'autres que Paul ont eu des visions semblables.

les premières communautés, avec la pratique du repas fraternel des croyants, — la cène eucharistique, et la définissant lui-même dans le sens où l'auteur veut l'entendre.

Car il s'agit de définition et non d'explication proprement dite. Les paroles prêtées au Christ n'ont de sens que par rapport à la cène établie, dont il faut préciser le sens, non à un acte personnel dont Jésus aurait voulu rendre compte à ses amis. Les paroles : « Ceci est mon corps », « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang », n'ont de signification que pour qui est d'avance persuadé que le pain et le vin doivent signifier quelque chose par rapport au mystère du Christ mort pour le salut des hommes. Et la recommandation : « Faites ceci en mémoire de moi », aussi peu claire et naturelle que possible dans sa forme, si elle avait été adressée par Jésus aux compagnons de ses dernières heures, en vue d'instituer l'usage du repas commun, a un sens très net pour l'Apôtre, parce que le « ceci » est la coutume des communautés, à laquelle il pense, et dont les paroles précédentes contiennent l'interprétation mystique. C'est justement parce que cette interprétation n'avait pas été fournie à l'auteur par la tradition des premiers apôtres, que son Christ dit : « Faites ceci en mémoire de moi », la cène primitive préludant au banquet du royaume céleste, et ne commémorant pas, ne renouvelant pas mystiquement la passion du Christ. Mais l'interprétation une fois admise, et comme parole du Christ, la recommandation de faire ce qu'avait fait le Christ était superflue, l'acte mystique du Sauveur étant le prototype du rite accompli dans son mystère, et s'imposant de lui-même à la répétition. C'est pourquoi les évangélistes n'ont retenu à l'égard de la cène aucun commandement exprès du Christ, pas plus les trois premiers, qui la rattachent au dernier repas de Jésus, que le quatrième, qui la relie à la multiplication des pains[1].

1. Se rappeler que la multiplication des pains est un mythe eucharistique, mais de la cène dans les premières communautés, non du sacrement paulinien (cf. sup. p. 215, n. 3). Mais il y a dans les Évangiles l'équivalent du précepte

La transformation que notre voyant a fait subir aux croyances de la communauté apostolique apparait à fleur de sol. Depuis le commencement, la cène du Seigneur annonçait son avènement toujours cru imminent, et elle rassemblait les fidèles de Jésus dans la communion du Christ attendu et dans l'espérance de son royaume. L'Apôtre interpole son mystère de salut dans la perspective du grand avènement, et, tout en continuant de regarder la cène comme préfigurative de la réunion des élus dans le royaume de Dieu, il y perçoit une figuration commémorative du salut réalisé par la mort du Christ ; par la même occasion, le pain et le vin se trouvant mystiquement identifiés au corps et au sang du Christ, il accentue dans le sens du mystère la communion que signifiait et accomplissait le repas primitif. Celui-ci était une communion des fidèles entre eux et dans la présence invisible du Christ ressuscité, en prévision du royaume prochain. Mais le sentiment plus ou moins vague de la présence du Christ immortel ne s'attachait pas encore aux éléments du repas. Maintenant il n'en va plus de même[1] ; le pain étant le corps[2] du Christ, la coupe étant la nouvelle alliance dans son sang,

formel qu'on trouve dans Paul ; il est clair, pour qui sait lire, que, dans Marc, xiv,22, l'ordre : « Prenez. Ceci est mon corps », ne concerne pas que les disciples présents ; de même, dans Matth. xxvi, 26-27 : « Prenez, mangez », et « Buvez en tous » ; dans Luc, xxii, 17, à propos de la coupe : « Prenez ceci et partagez-le entre vous » ; enfin dans Jean, vi, 53-58, la participation à l'eucharistie est déclarée indispensable pour le salut.

1. Ce n'est pas à dire que le sentiment d'une communion intime avec le Christ par les éléments de la cène déjà mystiquement comprise n'ait existé dans le christianisme hellénisant indépendamment de Paul, comme le baptême tendait aussi à être compris en sacrement de régénération (cf. Heitmueller, *art. cit.* 335-336). Il s'agit pour le moment de marquer la distance qui sépare la pensée paulinienne de la pensée primitive.

2. L'auteur dit « le corps », et « non la chair » ; étant donnée son idée de la chair, il n'aurait jamais songé à dire que le pain était la chair du Christ, parce que la chair, même dans le Christ, était chair de péché : le Christ glorifié n'a pas de chair à laquelle on puisse participer. Corps et sang, dans la pensée de l'Apôtre, s'équilibrent ensemble aussi bien que le feraient chair et sang, pour qui n'a pas de la chair l'idée particulière à nos Épîtres. Le quatrième Évangile (*loc. cit.* p. 278, n. 1) parle de la chair et du sang, parce qu'il n'a pas la conception paulinienne de la chair de péché. On n'est pas en droit d'affirmer un manque d'équilibre dans le symbolisme du corps et du sang (Goguel, 83), pour conclure à un symbolisme du pain comme corps du Christ, qui serait indépendant origi-

ou autrement dit, le vin étant le sang de la nouvelle alliance, comme l'ont compris les évangélistes, la communion au Christ esprit s'affirmera, se réalisera moyennant les éléments du repas mystique, le pain et le vin, qui sont mystiquement le corps et le sang du Christ. L'Apôtre assurément ne matérialise pas, ne mécanise pas la présence du Christ au point d'imaginer une transformation physique du pain et du vin dans le corps et le sang de Jésus, une telle substitution de substance n'ayant d'ailleurs aucune raison d'être par rapport au Christ-esprit. Mais pas davantage il ne volatilise cette présence en considérant la participation au pain et au vin comme une simple image, une métaphore en action, qui signifierait l'assistance morale que le Christ donne aux siens, ou bien l'union morale que crée entre eux et lui son amour. Les éléments de la cène sont le moyen d'une participation mystique mais réelle au Christ-esprit, au Christ mort et ressuscité. Comment la chose est possible, une raison un peu exigeante peut se le demander ; mais la foi ne se l'est pas demandé, et c'est pourquoi elle n'y a trouvé aucune difficulté.

Ce caractère sacramentel de la cène est aussi clair que celui du baptême, si même il ne l'est davantage. Les fidèles de Corinthe jugeaient le baptême si efficace qu'ils se le faisaient, nous dit-on, réitérer à l'intention de leurs défunts. Notre auteur croit les éléments de la cène si remplis de vertu qu'ils peuvent tuer, ou tout au moins rendre malades, ceux qui n'ont pas les dispositions voulues pour le repas sacré. Il va de soi que cette vertu de la cène est par elle-même bienfaisante et ne devient redoutable qu'aux indignes[1]. Ce qu'elle est au fond, les formules de

nairement de la signification attribuée au vin, si ce n'est pour autant que le pain seul, pour l'Apôtre et, indépendamment de lui, dans la « fraction du pain » de toutes les communautés, figurait plus ou moins l'union des fidèles dans le Christ, c'est-à-dire le corps mystique de celui-ci. Mais : « Ceci est mon corps », concerne le corps personnel du Christ, non son corps mystique ou moral dans la communauté.

1. Cor. xi, 30-32, montre, d'ailleurs, que l'Apôtre ne comprend pas les maladies et la mort des fidèles négligents comme l'effet purement magique d'un sacrilège. Ces fidèles manquent « de discernement », ils ne sont pas pour cela voués

l'institution eucharistique le disent assez clairement. Le pain est le corps du Christ en faveur des croyants. Le vin est le sang de la nouvelle alliance, le sang de Jésus, par lequel est consacrée la véritable économie du salut.

Jadis beaucoup s'efforçaient d'entendre : « Ce pain est la figure de mon corps. Ce vin est l'image de mon sang ». Subterfuge de théologiens rationalisants, que déconcertait le réalisme mystique de Paul. D'autres maintenant, s'autorisant de ce que la communauté des croyants est souvent désignée par l'Apôtre lui-même comme le corps mystique du Christ, interprètent : « Ce pain est la représentation de mon corps mystique, dans votre intérêt[1]. » Mais quel intérêt si grand y aurait-il pour la communauté à savoir qu'elle est représentée en son unité par le pain ? Et le pain ne doit-il pas, pour l'équilibre de la pensée et du rite, désigner le corps personnel du Christ, comme le vin désigne son sang ? La foi créatrice de religions ne se paie pas de métaphores comprises comme telles ; elle y croit. Rien ne sert d'invoquer les vraisemblances de l'histoire[2]. Notre auteur ne se met aucunement à la place de Jésus en son dernier repas. Nulle idée, par conséquent, d'une chair vivante qui se substituerait au pain pour être mangée par les disciples. C'est au Christ-esprit que participent les fidèles. Le corps naturel et le sang de Jésus n'existent que pour mémoire dans le symbole du pain et du vin. Quant au corps spirituel et au corps mystique du Christ, on a pu voir déjà que, si logiquement ils se distinguent, pratiquement ils se compénètrent, le Christ lui-même étant l'esprit par lequel et dans lequel se fait l'unité de son corps mystique, la communauté des croyants. Le pain et le vin sont

au sort des infidèles et des ennemis de Dieu ; c'est pourquoi le châtiment qui les atteint est censé avoir un effet purificatoire.

1. Notamment J. Réville, 88-89.

2. Il serait plus utile de comparer les textes magiques où le sang d'Osiris est dit avoir été donné à boire à Isis dans une coupe de vin, ou bien où l'on dit à la coupe : « Tu es du vin, et tu n'es pas du vin, mais la tête d'Athéna ; tu es du vin, et pas du vin, mais les entrailles d'Osiris » etc. *Ap.* Reitzenstein, 204-205.

comme l'expression sensible du Christ qui mourut, et qui est maintenant immortel ; et c'est par la participation commune à ces éléments que se réalise le corps mystique du Christ dans l'unité de son esprit. La distinction absolue qu'une logique abstraite voudrait introduire entre le Christ personnel, les éléments qui le représentent, et son influence dans l'âme des croyants, détruit le mirage de la foi. Autant vaudrait distinguer entre Dionysos et sa présence mystique soit dans les victimes des bacchanales soit dans les bacchants et bacchantes. L'on est ici en plein mystère ; il ne faut pas se mettre en pleine scolastique.

La pensée de l'Apôtre est facile à éclaircir par d'autres textes : « Donc, mes bien chers », écrit-il dans la même Épitre aux Corinthiens, « fuyez l'idolâtrie. Je parle à des gens intelligents ; appréciez vous-mêmes ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons (la coupe eucharistique) n'est-elle pas communion au sang du Christ ?[1] » — Cette affirmation claire de la communion au sang explique la formule mal venue : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang ». On dirait que l'auteur n'a pas osé employer du premier coup la formule : « Ceci est mon sang », qui était dans son idée, et que réclamait le parallélisme avec : « Ceci est mon corps ». Reste de scrupule inconscient, ou précaution de langage pour ne pas heurter le sentiment juif en parlant de sang bu[2]. — « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » — Il n'est donc pas douteux que le pain soit mystiquement le corps propre du Christ,

1. I Cor. x, 14-16. τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ; Le mot « communion » est ici pour « moyen de communion » (Lietzmann, 123). Le pain pourrait aussi bien être dit « pain de bénédiction », puisque l'on rendait grâces sur le pain comme sur le vin ; peut-être la coupe, de la cène était-elle appelée de préférence « coupe de bénédiction », par analogie avec la troisième coupe du festin pascal, qui était ainsi qualifiée.

2. Jean, vi, 56, 60, brave ce sentiment, sauf à en montrer l'inanité (v. 63) ; mais notre Paul ménage beaucoup plus les susceptibilités juives. La formule de Marc, xiv, 24 : « Ceci est mon sang de l'alliance », si mal venue qu'elle soit encore, tire au clair celle de l'Apôtre : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. »

comme le contenu de la coupe est son sang. Mais, en vertu de la participation qui existe mystiquement entre le Christ-esprit et la communauté, Paul ajoute aussitôt, comme s'il était dupe des mots : « Parce qu'il n'y a qu'un pain, nous sommes, (si) nombreux (que nous soyons), un seul corps ; car tous nous avons part au pain unique[1]. » — Le corps unique dont il est ici question est le corps mystique du Christ, la communauté. Mais, qu'on y fasse bien attention, le pain unique dont il est ici parlé, ce n'est pas tant le pain mangé que le Christ lui-même, attendu que l'on rompt plusieurs pains pour la cène, et que ces pains nombreux ne sont, eux-aussi, qu'un « pain unique », parce que tous ensemble ils sont le Christ.

L'auteur s'explique, d'ailleurs, sur ce qu'il entend par communion au corps et au sang du Christ dans les éléments de la cène. « Voyez l'Israël selon la chair », — le peuple juif, que l'Apôtre oppose mentalement au peuple chrétien, qui est le véritable Israël, l'Israël selon l'esprit ; — « est-ce que ceux qui mangent les victimes ne sont pas en communion de l'autel ?[2] » — L'auteur dit : « l'autel », pour ne pas dire Dieu ; mais l'autel du temple est la table de Dieu, et l'on voit bien par la suite qu'il s'agit de la communion sacrificielle, la participation mystique qui s'établit, par le moyen de la victime, entre le dieu et les prêtres ou fidèles qui consomment une partie de l'animal sacrifié. Le rapport est compris de la même façon, et avec raison, qu'il

1. I Cor. x, 17. ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν. On parle de pain au singulier, parce que la provision de pain pour la cène forme un tout qui n'a qu'une signification mystique. Il paraît tout à fait abusif d'inférer (avec Lietzmann, 123) de ce passage et de *Didaché*, xi, 4, qu'un seul pain était rompu pour le repas de communauté. Même dans cette hypothèse, le pain unique serait toujours le Christ, ce pain étant celui qui se retrouve dans tous les repas de la communauté, non le pain matériel, qui n'est servi qu'une fois.

2. I Cor. x, 18. βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν ; Idée qui n'est pas expressément formulée dans l'Ancien Testament, mais qui est plus ou moins impliquée dans tout rite de sacrifice mangé, plus vivante et mieux sentie dans les repas sacrés des cultes de mystères. La formule : « participant de l'autel », paraît empruntée au judaïsme hellénistique, car on la retrouve dans Philon (*ap.* Lietzmann, *loc. cit.*).

s'agisse du Dieu d'Israël ou des dieux païens ; dans un cas comme dans l'autre, on est commensal de l'être invisible à qui s'adresse le sacrifice, et l'on entre avec lui dans un rapport étroit de communion spirituelle. Et l'Apôtre discute cette idée, qu'il n'a pas encore exprimée, de la communion aux dieux païens par le sacrifice : « Que dis-je donc ? Que la viande immolée aux idoles soit quelque chose (de particulier) ? Ou que l'idole soit quelque chose[1] ? » — Non certes ; la viande n'est toujours que de la viande, et l'image du dieu n'est rien du tout. Seulement il y a les démons, les esprits que les païens appellent des dieux, avec lesquels on communie réellement quand on mange de ce qui leur a été offert. — « C'est que, ce qu'ils (les païens) immolent, ils l'immolent aux démons, non à Dieu. Or je ne veux pas que vous entriez en communion des démons. Vous ne pouvez pas boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez point avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons. Ou bien voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? Sommes-nous plus forts que lui ? »[2] — Le Christ ne peut supporter que ses fidèles entrent dans une autre communion spirituelle que la sienne.

L'assimilation de la cène à un repas de sacrifice est donc

1. I Cor. x, 19.

2. I Cor. x, 20. ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν · οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. 21. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων · οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων. 22. La participation formelle aux sacrifices païens semble ici défendue absolument, par un motif religieux qui est en rapport avec la notion du mystère chrétien. Mais l'instruction (x, 1-22) où ce précepte est donné se trouve enclavée dans une autre leçon (viii, 1-13, x, 23-xi, 1), qui est conçue dans un autre esprit : là il est interdit de s'associer aux repas de sacrifice, parce que les croyants de faible conscience pourraient trouver dans un pareil exemple occasion de chute ; par ailleurs, on peut acheter de la viande au marché sans s'informer si elle provient de sacrifice : on peut, convié chez un païen, manger de tout ce qu'il offre, à moins toutefois que tel mets ne soit signalé comme ayant appartenu à une oblation sacrificielle, et, dans ce cas encore, on doit s'abstenir à cause du scandale. Ces préceptes de bon sens ne sont pas en contradiction expresse avec l'autre instruction, mais il n'est pas croyable qu'ils aient été donnés en même temps, ni probable qu'ils émanent du même auteur. Que la leçon apparemment la plus libérale soit la plus ancienne, il est permis d'en douter ; mais il n'est pas non plus certain que l'instruction mystique vienne de Paul.

aussi complète que possible. Le Christ est comparé à un dieu qui se fâcherait de voir abandonner son autel. Les éléments eucharistiques sont assimilés aux victimes et oblations des sacrifices tant israélites que païens. La cène chrétienne, indéfiniment renouvelée, soutient le même rapport avec le sacrifice unique, la mort de Jésus sur la croix, que les repas ordinaires de sacrifice avec l'immolation des victimes. Une position spéciale semble appartenir au Christ, qui est à la fois victime et président divin du banquet sacrificiel. Mais nous savons déjà que telle est la position des dieux de mystère, notamment Dionysos et Osiris. L'Apôtre ne fait valoir ici que l'idée générale de la communion sacrificielle, où d'ailleurs est impliquée aussi une participation mystique entre la victime et le dieu ; car, si l'on entre en communion avec le dieu par le moyen de la victime, c'est qu'une certaine vertu divine est en celle-ci, par laquelle s'établit la communion du dieu et du sacrifiant. A cet égard, Dieu d'Israël, dieux païens, Christ sont mis sur le même plan. Bien que les viandes de sacrifice ne soient par elles-mêmes rien de divin, non plus que les éléments de la cène, il n'y en a pas moins, dans les repas de sacrifice et dans la cène, une union mystique, qui est autre chose qu'une simple solidarité morale[1], entre Dieu, les dieux, le Christ, d'une part, et d'autre part les Israélites ou les païens sacrifiant, les chrétiens communiant au pain et à la coupe. Sans doute on ne mange pas les démons dans les victimes, pas plus qu'on ne mange matériellement le corps du Christ dans le pain, qu'on ne boit matériellement son sang dans le vin ; mais une communion d'esprit s'établit entre les dieux ou esprits du sacrifice et ceux qui participent au sacrifice en consommant les matières, réelles chez les Juifs et les païens, symboliques chez les chrétiens, de l'oblation sacrificielle. Cette communion d'esprit, qui se fonde sur la notion commune du sacrifice, non sur la notion orthodoxe du sacrifice israélite, qui est un service d'hommage et un témoignage de

1. Idée à laquelle se tient J. Réville, 75.

fidélité, est pour notre auteur quelque chose de très concret ; ce n'est pas une relation d'amour réciproque, mais une pénétration de l'être humain par l'être divin, et, dans la cène chrétienne, une prise de possession du fidèle par le Christ-esprit.

Toujours dans la même Épître, l'Apôtre amène à ce propos la comparaison de l'union sexuelle, que nous savons empruntée au réalisme mystique des cultes païens. Pour détourner les Corinthiens de la fornication, il leur dit : « Le corps du chrétien n'est pas pour la fornication, mais pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps[1]. » — Réciprocité qui ne laisse pas d'être significative. En un sens, le fidèle est dans le Christ, et en un sens le Christ est en lui ; de même le fidèle est, corps et âme, au Christ, et en même temps le Christ lui appartient. Sorte de mariage avec droit mutuel, et en quelque manière exclusif, des deux époux. — « Dieu, qui a ressuscité le Seigneur », — le Christ, qui appartient au corps de son fidèle, — « nous ressuscitera aussi par sa puissance[2] », — précisément parce que le Christ a été donné au corps du croyant. — « Ne savez-vous pas que nos corps sont les membres du Christ ? » — Chaque corps de fidèle appartient au Christ, et ses membres sont au Christ. — « Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? Ne savez-vous pas que quiconque s'unit à une prostituée n'est qu'un corps (avec elle) ? Car *les deux*, est-il dit, *seront une seule chair*[3]. Celui qui s'unit au Seigneur n'est qu'un esprit (avec lui)[4]. » — Les deux unions sont, en leur genre, aussi étroites et aussi réelles l'une que l'autre. L'eucharistie est le sacrement de l'union qui fait du Christ et du fidèle un seul esprit ; elle réalise cette union ; et ni cette union ni ce sacrement ne sont à entendre en symbole. Ce sont des réalités mystiques, comme l'esprit du Christ qui est censé vivre dans le fidèle.

1. I Cor. vi, 13. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. Toute la leçon (vi, 12-20) paraît dans le même courant de pensée que x, 1-22.

2. I Cor. vi, 14.

3. Gen. ii, 24.

4. I Cor. vi, 15-17.

Ainsi la conception paulinienne de l'eucharistie tient essentiellement à l'Évangile paulinien du mystère ; elle n'y est point du tout adventice ni aucunement contradictoire ; l'eucharistie est la forme nécessaire et le rite essentiel de ce mystère. C'est dans l'eucharistie que se perpétue le gage de l'amour divin dans l'amour du Christ, et que se réalise incessamment l'union des fidèles dans le Christ et avec lui. Les sacrements de l'initiation chrétienne, baptême et eucharistie, sont en parfaite harmonie avec la doctrine du salut par la foi au Christ mort et ressuscité ; ils en sont l'expression normale et naturelle, si l'on peut dire. Ces rites sont la forme qui convient à ce mythe, et qu'il réclame. Mythe et rites se conditionnent réciproquement. Et le mythe et les rites, en tant que mythe et que rites de mystère, ont la même origine. Ce n'est pas la tradition propre d'Israël ni la tradition de l'Évangile prêché par Jésus qui ont pu enseigner aux croyants que le chrétien mourait avec le Christ dans le baptême pour ressusciter avec lui, qu'il communiait réellement dans l'eucharistie à ce même Christ mort et ressuscité, pas plus qu'elles ne leur ont révélé le secret du salut par le crucifiement du péché universel dans la chair du Christ.

III

On a pu voir précédemment[1] que le quatrième Évangile et la première Épître johannique établissent le même rapport entre le baptême et l'eucharistie. On peut dire que l'Évangile a sur la cène eucharistique un enseignement ex-professo, qu'il développe en le rattachant au miracle de la multiplication des pains, présenté, non sans raison, comme le prototype de la cène, et qui en devient ainsi le mythe d'institution[2]. Tant s'en faut, en effet, que le mysticisme johannique exclue le souci du rite, et que l'évangéliste ait été préoccupé seulement d'ajuster de façon quelconque à sa propre théologie une interprétation idéaliste

1. *Supr.* p. 270.
2. JEAN, VI.

de la pratique qui était devenue déjà traditionnelle dans les communautés[1]. Ce qui induit en erreur certains exégètes est le manque apparent d'un récit d'institution eucharistique tel que celui des Synoptiques. Mais, comme, dans les quatre Évangiles, le baptême de Jésus est le prototype du baptême chrétien, le fait mythique par lequel ce baptême est inauguré, ainsi, dans l'Évangile johannique, le récit de la multiplication des pains, qui paraît être le plus ancien mythe d'institution eucharistique[2], antérieur à la diffusion de celui qu'ont fait prévaloir la vision et l'enseignement de Paul, est le prototype de l'eucharistie, le fait mythique par lequel a été inaugurée la cène chrétienne. Et non content de l'inaugurer ainsi, le Christ johannique, en un long discours qui se rattache au miracle comme une sorte de commentaire, formule une théorie du sacrement. Rien n'est plus conforme au rôle de grand révélateur et de grand mystagogue qui lui est attribué ; mais rien aussi ne montre mieux combien le symbolisme rituel et la notion mystique du sacrement sont essentielles à la théologie, à la religion, au christianisme du quatrième Évangile.

C'est en partaht de l'eucharistie que l'évangéliste présente d'abord le Christ comme le pain de vie[3], et c'est en la visant directement qu'il fait proclamer par le Christ la nécessité, pour tout croyant, de manger la chair et de boire le sang du Fils de l'homme. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle[4]. » La Première aux Corinthiens n'avait point marqué si nettement le caractère de l'eucharistie comme nourriture de vie et gage d'immortalité. Il est vrai que le Christ johannique dit pour finir : « C'est l'esprit qui donne la vie, et la chair ne sert de rien[5]. » Mais l'Apôtre en aurait dit tout autant, et ces paroles

1. Opinion de J. Réville, 58.

2. Cf. *supr.* p. 278, n. 1.

3. Pour l'interprétation du discours sur le pain de vie, voir *Le quatrième Evangile*, 232-251 ; Bauer, *Johannes*, 66-76 ; Goguel, 200-208.

4. Jean, vi, 54. La mention de la résurrection à la fin de ce verset et dans 39-40, 44, appartient à une rédaction secondaire.

5. Jean, vi, 63. τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

ne sont qu'une explication, non une rectification[1] de ce qui précède. Nonobstant des expressions forcées, et qui le sont à dessein, manger la chair et boire le sang du Christ ne signifie pas autre chose qu'être uni mystiquement au Christ dans la participation réelle de son esprit ou de son être, effectuée dans la foi et l'amour. C'est pourquoi la chair ne sert de rien, la chair au sens propre du mot ; mais ce n'est pas de cette chair-là qu'il était question quand le Christ johannique proclamait la nécessité de manger sa chair et de boire son sang. Sa chair est vraiment une nourriture, mais ce n'est pas une viande ; son sang est vraiment un breuvage, mais ce n'est pas un liquide extrait de ses veines. La nourriture et le breuvage sont spirituels. On mange du pain, on boit du vin, et l'on s'unit au Christ, on reçoit sa vie et l'on vit en lui. Ce que l'on mange et ce que l'on boit matériellement est une nourriture périssable, comme la manne[2] ; mais ce à quoi l'on participe à l'occasion de cette nourriture et par son moyen est un aliment de vie éternelle, l'esprit et la vie qui sont le Christ immortel.

Le rapport de la cène avec la mort du Christ n'est pas, comme dans Paul, au premier plan de la perspective. Il ne laisse pas d'être maintenu. Quand le Christ johannique dit : « Le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde[3] », il fait clairement entendre que sa mort est la condition du présent qu'il offre. Car l'évangéliste ne veut pas montrer, même seulement en image, les fidèles mangeant la chair et buvant le sang du

Ces paroles ne signifient aucunement que ce qui précède a été dit en manière d'allégorie (opinion de GOGUEL, 208), mais que la vertu divine n'est pas dans les éléments de la cène, le pain et le vin, qui sont mystiquement le corps et le sang du Christ ; elle est dans l'esprit vivifiant qui est mystiquement présent dans les éléments (BAUER, 72), le Christ immortel étant, en un sens, tout esprit, non chair et sang dans le sens vulgaire de ces mots.

1. L'hypothèse d'une surcharge est admise par plusieurs critiques ; mais elle ne s'impose pas (cf. BAUER, *loc. cit.*), et cette question de rédaction importe peu à notre sujet.

2. JEAN, VI, 31-32, 49.

3. JEAN, VI, 51. Paraphrase johannique de la formule paulinienne : « Ceci (le pain) est mon corps, qui est pour vous. » Sur ce v. et les suivants, voir *Le quatrième Évangile*, 241.

Christ naturellement vivant. Manger la chair, boire le sang du Christ implique sa mort, tout comme l'implique, dans Paul et dans les trois premiers Évangiles, la présentation du pain et du vin, avec les paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang ». Toutefois la mort de Jésus, bien que sacrifice volontaire et agréable à Dieu, n'est pas ici comprise en sacrifice proprement expiatoire. C'est toujours un sacrifice, un acte directement coordonné à la gloire de Dieu et au salut des hommes, l'acte moyennant lequel le Verbe incarné, crucifié et glorifié, a pu être donné réellement aux croyants en gage et principe d'immortalité. La cène n'est point par elle-même ce sacrifice, mais elle est le repas de communion, indéfiniment renouvelé, qui se rattache à la consécration que le Christ a faite de lui-même à son Père par sa mort[1].

Au fond, le dernier repas du Christ, dans le quatrième Évangile[2], où il n'est point parlé de l'institution eucharistique, est plus rempli que dans les Synoptiques par la pensée de la cène chrétienne et de sa relation essentielle avec la mort du Christ. Si l'on examine l'ensemble des récits et discours qui le concernent, on ne peut s'empêcher de penser que l'évangéliste a voulu figurer dans la représentation de ce repas l'*agape*, le repas de fraternité qui est encore de son temps la cène eucharistique, avec la plénitude de signification mystique et morale qu'il comporte. La description symbolique du lavement des pieds[3] concourt à cet enseignement ; la leçon de la charité[4] y a sa place naturelle, et la prière du chapitre XVII est une véritable prière eucharistique, imitée de l'usage chrétien[5], dont elle est censée fournir le modèle typique. Ce n'est plus l'action de grâces sur le pain et le vin, sur les biens de la terre, mais l'action de grâces pour les biens spirituels, pour les bienfaits de Dieu dans

1. JEAN XVII, 19. Cf. BAUER, 157 ; *Le quatrième Evangile*, 448.
2. JEAN, XIII-XVII.
3. JEAN, XIII, 1-20. Cf. *Le quatrième Evangile*, 382-394 ; BAUER, 129-130. Le baptême et l'eucharistie sont visés en même temps dans le v. 10.
4. JEAN, XIII, 34-35. Cf. *Le quatrième Evangile*, 401.
5. Cf. *Le quatrième Evangile*, 440-451.

l'ordre du salut, comme il convient au sacrement chrétien ; Jésus lui-même en parle en souverain prêtre, qui s'est consacré à son œuvre, au salut des prédestinés, en acceptant la mort. Il y a là beaucoup plus qu'un récit d'institution ; il y a le mystère même, célébré et commenté par anticipation, le Christ y apparaissant en exégète aussi bien qu'en instituteur de la cène mystique.

La doctrine johannique des sacrements est en harmonie parfaite avec la christologie de l'incarnation. On n'a pu la trouver contradictoire à l'idée du culte en esprit qu'en se méprenant sur ce que le quatrième Évangile entend par culte « en esprit et en vérité[1] ». De même que le Christ, tout Dieu et tout esprit en tant que Verbe, est réellement incarné, se fait chair sans rien perdre de sa nature spirituelle, la chair lui servant à la manifestation sensible de sa gloire, de même le culte en esprit s'incarne, on peut le dire, dans les sacrements où agit l'esprit, il reste spirituel sous les éléments sensibles qui sont le symbole et comme le moyen de son action invisible. Assurément la gnose du quatrième Évangile est plus intellectuelle que celle de Paul ; elle ne conçoit pas tant le salut en forme de justification, de rédemption, qu'en manière de connaissance vraie, d'illumination ; mais la vérité qui sauve est une vérité vivante, non la connaissance abstraite d'une métaphysique divine ; de cette connaissance salutaire, de cette vie contagieuse d'immortalité, les sacrements chrétiens sont une expression, une manifestation, une communication.

Et nous sommes ici en plein mystère, dans un mystère plus hellénisé, plus teinté de philosophie, moins près des vieilles mythologies orientales que celui de Paul, mais un vrai mystère, qui a ses rites de salut comme il a son mythe de salut, ceux-là correspondant à celui-ci dans un parfait équilibre. Rien ne sera grec et alexandrin, si l'idée du Logos, si le principe du symbolisme johannique ne le sont pas ; rien ne sera religion de mystère, si

1. JEAN, IV, 23.

le christianisme du quatrième Évangile n'est pas une telle religion. Cependant l'idée de l'incarnation et les symboles rituels avec leur interprétation sont chrétiens. Le christianisme s'est développé en mystère et à l'instar des mystères, en se pénétrant de leur esprit, en s'appropriant certaines idées de leur philosophie mystique. Mais il n'avait pas conscience de les avoir imités, il ne les avait pas réellement copiés. Il s'était spontanément compris lui-même et construit à leur image.

Il n'y a pas lieu de suspecter la bonne foi des apologistes chrétiens, lorsqu'ils disent, comme Justin[1] et Tertullien[2], que le diable a par avance imité dans les mystères païens les rites des communautés chrétiennes. Les rites mêmes n'avaient pas été empruntés au paganisme par le christianisme naissant, et, si les fondateurs du christianisme les avaient interprétés dans le sens des mystères, ce n'avait pas été par un emprunt délibéré des idées qui avaient cours dans la philosophie mystique du temps et dans les cultes de mystères. Mais, d'autre part, il est trop évident que les écrivains ecclésiastiques bien informés, notamment les deux qui viennent d'être cités, ont eu un sentiment très net de l'étroite parenté qui existait entre les rites chrétiens et les rites de mystères, par exemple entre l'eucharistie et les repas mystiques dans le culte de Mithra. Il n'est donc pas téméraire aujourd'hui de constater cette affinité, reconnue et attestée par des hommes qui savaient à quoi s'en tenir sur la question de fait. La pensée des Pères est que Jésus seul a réalisé l'œuvre de salut qu'on attribue aux dieux des mystères, et que seul il a institué les rites vraiment efficaces de vie éternelle ; les mystères païens sont des mystères de démons, mauvaises caricatures du vrai mystère, du mystère chrétien, qui est le mystère de Dieu. On a pu voir que telle était déjà, au fond, la pensée de l'Épitre aux Corinthiens.

1. I. *Apol.* 66 ; *Dial.* 70 ; *supr. cit.* p. 195.
2. *De praesc.* 40 ; *supr. cit.* p. 173.

CHAPITRE X

LA CONVERSION DE PAUL ET LA NAISSANCE DU CHRISTIANISME[1]

On vient de voir comment le mystère chrétien s'est greffé sur l'Évangile de Jésus et de ses premiers fidèles. Il est plus difficile de saisir comment le mystère s'est formé dans l'esprit et l'âme de ceux qui l'ont construit. De ces grands ouvriers Paul (ou la littérature qui nous est parvenue sous son nom) est pour nous le type représentatif, puisque nous ignorons à peu près complètement ses collaborateurs et même, pour une très large part, la vie intime des premières communautés entre l'an 60 et l'an 140. Mais ces témoins héroïques n'étaient pas hommes à s'analyser eux-mêmes pour l'édification de la postérité. Ce que Paul nous apprend de lui-même, ou ce qui est dit de lui dans ses Épitres, est pour un autre objet que la description de son passé, de son évolution religieuse et du travail de sa pensée depuis le temps de sa jeunesse jusqu'au temps où il organisait ses communautés d'Asie mineure et de Grèce, et se préparait à transporter son apostolat en Occident. Par ailleurs, le récit de ses missions, dans les Actes, si solide qu'il soit pour le principal, nous instruit assez mal sur sa prédication et moins

1. Récentes études sur la vie de Paul et sur sa conversion : C. Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken* (1904) ; A. Deissmann, *Paulus, Ein kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (1911) ; P. Gardner, *The religious experience of Saint Paul* (1911) ; H. Boehlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften* (1913) ; W. Heitmueller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XIII (1912), IV, 320-337 ; C.-G. Montefiore, *Judaism and Saint Paul* (1914) ; J. Weiss, *Das Urchristentum* (1914) ; C. H. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien* (1913) ; J. Wellhausen, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte* (1914). Tous ces auteurs admettent l'authenticité substantielle des principales Épitres. L'œuvre récente de Delafosse a été appréciée plus haut, p. 223, n. 1.

encore sur le mouvement intime de sa pensée. Le récit de sa conversion, quand même l'historicité n'en serait pas douteuse, n'a rien d'une étude psychologique : c'est un beau miracle, dont on ne nous dit pas les antécédents[1]. Force nous est pourtant de rechercher, si possible, les circonstances de cette conversion, et, dans les documents qui s'y rapportent, comment est née et a grandi la foi du mystère chrétien en des convertis qui se réclamaient du nom de Jésus ; enfin comment le mystère a pu n'être pas énergiquement réprouvé par ceux qu'on supposerait avoir eu la tradition authentique de l'Évangile ; et ce que l'Évangile a gagné en devenant un mystère. Mais, ici comme dans les précédents chapitres, une bonne partie de ce qui va être dit au sujet de Paul se transposera sur des chrétiens des générations suivantes, qui ont, de toute manière, parachevé son œuvre.

I

« Si quelque autre croit pouvoir prendre assurance en la chair », — écrivait Paul aux Philippiens, touchant ses adversaires judaïsants, qui, eux, se prévalaient de « la chair », c'est-à-dire de leur origine israélite et des avantages qu'ils y supposaient attachés, — « je le pourrais bien davantage : circoncis le huitième jour ; Israélite de race », — ce qui n'était point le cas de tous les circoncis ; — « de la tribu de Benjamin ; Hébreu né d'Hébreux ; pharisien quant à l'observation de la Loi ; quant au zèle, persécuteur de l'Église ; eu égard à la justice qui est selon la Loi, ayant mené une vie irréprochable. Mais ce qui m'était profit, je l'ai, pour le Christ, jugé perte. Même je considère tout comme perte, eu égard au bien éminent de la connaissance de Christ Jésus, mon Seigneur, pour qui j'ai tout perdu, tout regardé comme ordures, afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, pourvu, non d'une justice à moi, qui viendrait de la Loi, mais de la jus-

1. Sur la critique des Actes, voir NORDEN, *Agnostos Theos* ; E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte* (1912) ; HEITMÜLLER et WELLHAUSEN, *supr.*, p. 293, n. 1 ; notre commentaire, *Les Actes des Apôtres* (1920).

tice qui (est obtenue) par la foi, la justice qui vient de Dieu à raison de la foi ; afin de le connaître » — non seulement de manière spéculative, mais expérimentalement, — « lui (le Christ) et la vertu de sa résurrection, ainsi que la communion à ses souffrances, à lui conformé dans sa mort, afin d'arriver, si je puis, à la résurrection d'entre les morts[1]. »

L'Épître aux Galates dit la même chose en regard d'une propagande judaïsante contre laquelle polémise aussi bien l'Épître aux Philippiens : « Si je voulais encore plaire aux hommes », — façon polie de désigner ceux qui contrecarrent l'auteur, les hommes dont il va dire qu'il ne leur doit pas son Évangile, et par conséquent les anciens apôtres, — « je ne serais pas (vraiment) serviteur du Christ. Car je vous déclare, frères, que l'Évangile par moi prêché n'est pas affaire d'homme ». — Ce n'est pas une doctrine humaine, qui aurait été transmise à Paul par d'autres hommes. — « Car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu, ni (par un homme) que j'en ai été instruit, mais par révélation de Jésus-Christ[2] », — c'est-à-dire par une révélation dont

1. Phil. iii, 5-11. Que Paul, en rappelant son passé de pharisien (v. 6), ait voulu marquer le changement qui avait dû s'opérer en lui pour reconnaître que Dieu s'était révélé à des gens du peuple, des Galiléens pêcheurs (Dibelius, 59), il est permis d'en douter. Le Paul qui parle ici n'insiste jamais sur cette merveille-là, et il ne croit pas que les apôtres galiléens aient si bien compris l'Évangile. Ce qu'il veut signifier est plutôt la transformation du zélateur de la Loi en prédicateur du salut par la foi sans les œuvres de la Loi. Remarquer combien, dans tout ce passage, il insiste sur la foi et la connaissance mystique, la γνῶσις. Il ne songe pas à relever ceux qui ont connu le Christ « selon chair ».

2. Gal. i, 10. Paul a d'abord répondu au reproche qu'on lui fait d'alléger par politique l'Évangile en sacrifiant la Loi. La question, répond-il, est de savoir si c'est pour gagner les hommes ou pour plaire à Dieu. Et il continue : εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην. Ici « les hommes » ne sont plus les convertis de Paul, ce sont les avocats de la Loi, les pharisiens que Paul a quittés, les chrétiens judaïsants ou censés tels qui maintenant le blâment, et dont son Évangile est indépendant. C'est cet Évangile, au contraire, qu'il ne veut pas mutiler pour leur être agréable, parce qu'en agissant de la sorte il serait infidèle au Christ. Paul se dit « esclave » du Christ, du « Seigneur », à qui il appartient, étant sauvé par lui. Comparer le « servitium » d'Isis, *supr.* p. 143, n. 4. — 11. γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ'ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. Paul se défend de prêcher un Évangile « selon homme », comme il se défend de connaître un Christ « selon chair ». II Cor.

le Christ était l'auteur, et non seulement l'objet, la révélation dont il s'agit étant l'Évangile même que Paul se flatte de ne devoir à aucun homme, parce qu'il le tient directement du Christ.

« Vous avez, en effet, entendu parler de la conduite que j'ai menée autrefois dans le judaïsme, persécutant à outrance l'Église de Dieu et la ravageant, plus avancé dans le judaïsme que la plupart de ceux de mon âge dans ma nation, et grand zélateur des traditions de mes pères. Mais, quand il a plu à Celui qui m'a distingué dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi », — c'est-à-dire de me le révéler intérieurement, — « pour que je le prêche parmi les nations, aussitôt, sans prendre conseil de la chair ni du sang », — c'est-à-dire sans le moindre égard à mes antécédents, à mon origine, à ma parenté, aux gens de ma nation, à l'opinion de tous les miens, — « sans même aller à Jérusalem près de ceux qui étaient apôtres avant moi », — autre catégorie de personnes qui ne se confond pas avec la parenté et la nation, mais qui pourtant rentre aussi dans « l'humanité » à laquelle Paul professe ne rien devoir, et dont il se flatte, à l'occasion, de ne pas tenir compte, — « je partis pour l'Arabie, puis je revins à Damas[1]. » — D'où il suit que Paul était à Damas quand il eut d'abord sa révélation, comme le dit le livre des Actes.

v. 16. Rom. i, 1, Paul dit « l'Évangile de Dieu », et en indique le contenu (vv. 2-4), qui est proprement le salut par le Christ. — 12, οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό (Paul n'a pas reçu son Évangile de ceux qui ont été témoins du Christ « selon chair ») οὔτε ἐδιδάχθην (il ne l'a pas appris comme on peut s'instruire de la Loi, par exemple, auprès d'un rabbin), ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. D'où il suit que l'Apôtre rattache à une vision ou une révélation du Christ ressuscité, non seulement sa conversion à la foi de Jésus, mais la connaissance de l'Évangile qu'il prêche. De la part d'un contemporain de Jésus et des premiers apôtres, ce serait un singulier paradoxe.

1. Gal. i, 13-17. Ce qu'on lit, v. 15, de la prédestination et de la vocation de l'Apôtre est en rapport avec sa théorie générale du salut ; le v. 16 montre que la vocation s'est opérée dans la révélation, la vision du Christ immortel, du Christ-esprit. On est donc ici en plein mystère. Les πατρικαὶ παραδόσεις, au v. 14, ne sont pas des traditions ancestrales, mais les traditions des rabbins, qualifiés « pères », et prônées par les pharisiens (Lietzmann, 231). L'Arabie dont il est question, v. 17, n'est pas l'Arabie déserte, mais plutôt le royaume nabatéen d'Arétas (nommé dans II Cor. xi, 32). Ce doit être à la fin du second

« C'est au bout de trois ans que je me rendis à Jérusalem, pour faire connaissance de Pierre, et je demeurai auprès de lui quinze jours. Je ne vis aucun autre apôtre, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. Ce que j'écris, Dieu m'est témoin que ce n'est pas mensonge.[1] » — Pourquoi Paul désirait-il faire la connaissance de Pierre ? On devrait supposer que c'était pour lier commerce avec le chef du premier groupe chrétien, celui qui passait pour avoir inauguré l'Évangile du Christ ressuscité. Il était donc conduit par un certain souci de ce qu'on pourrait appeler déjà l'unité chrétienne ; et s'il ne pensait aucunement à se faire donner une nouvelle investiture de son apostolat, ni seulement à le faire reconnaître, du moins n'était-il pas déjà préoccupé de faire valoir l'indépendance de sa vocation et de son activité, personne encore ne s'étant mis en travers de son œuvre.

« Ensuite je m'en allai dans les pays de la Syrie et de la Cilicie. Mais j'étais inconnu de visage aux Églises de Judée qui sont dans le Christ[2]. » — Le récit des Actes[3] fait venir Paul de Damas à Jérusalem et parle, à ce propos, d'efforts tentés pour s'adjoindre aux fidèles défiants, d'une intervention de Barnabé auprès des apôtres, avec lesquels Paul se serait montré dans

séjour à Damas que se rapporte l'incident de la fuite et du sauvetage dans une corbeille (voir *Les Actes des Apôtres*, 415-421).

1. Gal. i, 18-20. On pourrait compter les trois ans à partir du retour à Damas ; mais il semble que Paul veuille dire : « après trois ans » seulement, « je suis allé à Jérusalem », — pour compléter ce qu'il a dit d'abord : « Sans aller à Jérusalem... je partis pour l'Arabie ». Mais ce passage n'est pas sans difficulté. Il manquait dans le texte marcionite, soit que Marcion ne l'ait pas connu, soit qu'il l'ait supprimé ; Marcion ne lisait pas πάλιν devant ἀνέβην dans Gal. ii, 1 ; non plus Irénée. Il faut avouer que i, 16-17, ne fait pas prévoir cette visite à Pierre, que 22-24 y contredit plutôt, et que ii, 1-2, (abstraction faite du πάλιν) semblerait introduire une première entrevue de Paul, non seulement avec la communauté hiérosolymitaine, mais avec ses chefs.

2. Gal. ii, 21-22. D'après Act. ix, 30, Paul serait allé de Jérusalem par Césarée à Tarse, où plus tard Barnabé serait venu le chercher pour l'amener à Antioche (Act. xi, 25-26). Ce que Paul dit ici de sa prédication en Cilicie ne se confond pas avec la mission racontée dans Act. xiii-xiv, et qui, si elle est historique, devrait se placer après le (second) voyage de Paul à Jérusalem (Gal. ii, 1).

3. Act. ix, 26-29.

Jérusalem, de prédications aux Juifs hellénistes, dont un complot aurait contraint Paul à s'éloigner. Rien de tout cela, y compris l'intervention de Barnabé pour introduire Paul auprès de Pierre et de Jacques[1], ne paraît compatible avec les assertions très nettes de Paul. Tous les apôtres et tous les fidèles de Jérusalem l'auraient connu, s'il avait prêché dans cette ville. Et l'on sent bien, en le lisant, qu'il n'a jamais prêché à Jérusalem, que même il ne l'aurait pas pu : les chrétiens ne le lui auraient pas permis plus que les Juifs. — « Ils savaient seulement que celui qui les avait autrefois persécutés prêchait maintenant la foi qu'il avait jadis voulu détruire ; et ils glorifiaient Dieu à mon sujet[2]. »

« Ensuite, après quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem, avec Barnabé, ayant pris aussi avec moi Tite. J'y vins en vertu d'une révélation. Et je leur exposai l'Évangile que je prêche parmi les Gentils ; (je l'exposai) en particulier aux no-

1. Ce trait pourrait avoir été dédoublé d'Act. xi, 25, par le dernier rédacteur des Actes, qui, dans ce passage, est visiblement préoccupé de rattacher l'apostolat de Paul à celui des Douze : c'est sous leur patronage que Paul, à Jérusalem, aurait prêché le Christ aux Juifs hellénistes (cf. Clemen, *Paulus*, I, 212). Le même rédacteur a montré d'abord Paul prêchant aux Juifs de Damas (Act. ix, 22). Toutefois la collaboration de Paul et de Barnabé à Antioche étant un fait certain, si la démarche de Barnabé auprès de Paul pour l'amener de Tarse à Antioche était garantie (elle ne l'est pas beaucoup mieux que la délégation de Barnabé à Antioche par l'assemblée de Jérusalem, Act. xi, 22 ; cf. Clemen, I, 244), cette démarche pourrait s'expliquer par une rencontre antérieure, à Jérusalem. Mais il y a des chances pour que Barnabé aussi ait été artificiellement mis en rapport avec les Douze dans Act. iv, 36 ; ix, 27 ; xi, 22. Gal. ii, 9, laisse entendre qu'il n'a jamais eu plus de relations avec les Douze que Paul lui-même ; dans la réalité, il a dû être le principal de ces Juifs de Chypre et de Cyrène qui, les premiers, prêchèrent l'Évangile aux païens d'Antioche, et dont la conversion se rattachait à la prédication d'Étienne et des Sept, non à celle des Douze (Act. xi, 19-20). Il est de toute vraisemblance que Paul, en fuyant Damas, sera venu spontanément rejoindre Barnabé à Antioche, sachant qu'il trouverait là un accueil bienveillant auprès des croyants et un terrain favorable pour son activité. Voir *Les Actes des Apôtres*, 262-263, 422-426, 466-469.

2. Gal. i, 23. μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται κτλ. Le complément ἡμᾶς doit s'entendre des chrétiens en général, puisque ceux qui parlent, c'est-à-dire les fidèles de Judée, sont dits, v. 22, ne pas connaître personnellement Paul.

tables, pour ne pas courir ou n'avoir pas couru en vain[2]. » — Si peu d'admiration qu'il ait pour les « notables », Paul sentirait que son œuvre est gravement compromise si ceux-ci la renient absolument ; au point de vue réel et pratique, quoi qu'il dise de sa mission autonome et de son Évangile révélé, il ne se verrait pas en mesure ni même en droit d'organiser son christianisme tout à fait en dehors d'eux. La suite de son discours montre que la révélation qui l'a décidé à venir répondait à une nécessité morale. On avait mis en question la légitimité de son apostolat et de son enseignement. Il vient donc la défendre, et c'est pour cela qu'il expose ses principes aux notables. La fougue de son style fait que l'objet précis du débat se devine

2. Gal. II, 1. ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον. On ne sait s'il faut additionner ces quatorze ans aux trois ans du v. 18, et compter dix-sept ans à partir de la conversion, ou bien faire rentrer les trois ans dans les quatorze, en supposant que Paul conserve toujours le même point de départ. La seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable. La date de la conversion était la date capitale dans la vie de l'Apôtre, et il est naturel qu'il rapporte à celui-là les événements ultérieurs de sa carrière. Une autre raison non moins importante est que le total de dix-sept ans, quand même on l'abrègerait d'un an ou deux, en supposant que les années comptées ne sont pas complètes, et qu'on peut rabattre en fait six mois ou plus sur les trois ans et sur les quatorze, renverrait la conversion de Paul à une date qui serait incompatible avec celle de la passion du Christ. — La difficulté s'évanouit si l'on regarde Gal. I, 18-20, comme une addition rédactionnelle. — Dans ce (second) séjour à Jérusalem, Paul traite avec Pierre, Jacques et Jean ; or il paraît certain que Jean est mort à Jérusalem, en même temps que son frère Jacques, fils de Zébédée (Act. XII, 1-2), par les ordres d'Hérode Agrippa, qui est mort lui-même au cours de l'année 44. La rédaction des Actes aura été retouchée dans le texte définitif (hypothèse de E. Schwartz, admise par plusieurs critiques. Cf. Preuschen, *Apostelgesch.* 76, Wellhausen, 22 ; et, pour la question des dates, Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, dans *Revue de l'histoire des religions*, mai-juin 1912). Le voyage et l'assemblée apostolique racontés dans Act. XV font double emploi avec la mission de Paul et de Barnabé qui est simplement indiquée dans Act. XI, 30, à sa vraie place, avant la mention du martyre de Jacques (et de Jean), et le récit de l'arrestation de Pierre. Mais, si le voyage dont parlent Gal. II et Act. XI, 30 (XV) a eu lieu vers la fin de l'an 43 ou tout au commencement de l'an 44, la conversion de Paul ne peut pas être placée plus tard qu'en l'an 30 ; si l'on comptait seize ou dix-sept ans depuis la conversion, il faudrait mettre celle-ci en 28 ou 27, ce qui la renverrait à une date antérieure à celle qui est indiquée dans Luc (III, 1) pour le ministère de Jésus. — 2. ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν. Donc par ordre du Christ-esprit. Ce n'est pas seulement la doctrine de Paul qui lui vient d'une révélation, sa conduite se règle de la même manière.

seulement par ce qu'il dit des concessions qu'il n'a pas accordées.

« Mais Tite, mon compagnon, ne fut pas contraint, bien qu'il fût grec, de se faire circoncire. (Il s'agissait seulement) des faux frères intrus qui s'étaient glissés » — vraisemblablement dans les communautés de Cilicie et surtout de Syrie, spécialement à Antioche, où Paul avait prêché en dernier lieu avec Barnabé, — « pour espionner la liberté dont nous usons en Christ Jésus », — c'est-à-dire le libre recrutement des païens,

Mais on peut voir que la suggestion de l'esprit lui arrive ici suivant le besoin du moment ; de même les révélations concernant la foi se seront faites conformément aux idées et aux préoccupations dont sa pensée était remplie dans le temps où les visions se sont produites. On ne voit pas bien si la question des observances a été soulevée avant le départ de Paul et de Barnabé pour Jérusalem, ou seulement dans cette ville. Les données des Actes sur ce point sont contradictoires : d'après Act. xi, 30, Paul et Barnabé viennent apporter des secours aux fidèles de Jérusalem ; d'après Act. xv, 1-2, les deux apôtres sont envoyés par la communauté d'Antioche, que des judaïsants venus de Jérusalem ont troublée en soulevant la question de la circoncision obligatoire ; d'après Act. xv, 5, la question n'est soulevée que dans l'assemblée de la communauté à Jérusalem, quand Paul et Barnabé racontent les succès de leur prédication. Mais Gal. ii, 4, paraît faire allusion à des « espions » venus antérieurement de Jérusalem à Antioche et dont les agissements ont provoqué le voyage de Paul ; les mêmes ou des représentants de la même tendance se sont retrouvés devant Paul et Barnabé à Jérusalem, mais les notables n'ont point participé à leurs exigences. — καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς (à ceux de Jérusalem) τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Paul n'a pas deux Evangiles, un pour les Juifs et l'autre pour les païens ; l'Évangile qu'il prêche aux païens est celui qu'il appelle ailleurs son Évangile ; ici et déjà plus haut, i, 16, Paul se donne comme l'apôtre des Gentils ; cette situation va lui être reconnue ainsi qu'à Barnabé (ii, 9). Il y a du convenu dans la perspective des Actes, qui le font toujours prêcher d'abord aux Juifs, comme ils attribuent à Pierre, contrairement au témoignage de Gal. ii, 9, l'initiative de l'apostolat auprès des païens. Mais il y a aussi du convenu dans la perspective de notre Epître : jamais Paul ni Barnabé ne furent adonnés exclusivement à l'apostolat des païens ; la propagande chrétienne, dans les premiers temps, se fait auprès des Juifs et de la clientèle non-juive des synagogues. — κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. Les « notables » sont les trois qui seront nommés plus loin (v. 9) ; c'est avec ceux-là qu'il importait de s'entendre, et c'est avec eux que Paul a réellement traité. Le petit concile d'Act. xv, 6-29, a toute chance d'être une fiction (voir *Les Actes des Apôtres*, 570-595). L'insistance avec laquelle Paul parle des « notables » a fait supposer que peut-être il employait une expression reçue dans le milieu hiérosolymitain, et qu'il y mettait une certaine ironie. Mais l'expression est bien grecque, la répétition naturelle, et l'ironie n'apparaît pas.

sans aucune exigence par rapport à la Loi juive, — « afin de nous asservir » à cette même Loi. — « A ceux-là nous n'avons pas accordé seulement une heure d'obéissance, afin que la vérité de l'Évangile subsiste parmi vous.[1] » — La question de circoncision n'a pu se poser pour Tite qu'à Jérusalem ; mais les espions dont parle Paul sont les gens qui sont venus porter le trouble à Antioche et dans les nouvelles communautés hellénochrétiennes, en proclamant la nécessité de circoncire les païens convertis. Là est le vrai motif du voyage de l'Apôtre à Jérusalem. Il a tout exprès amené Tite avec lui, comme chrétien de la gentilité. A Jérusalem, « les notables » auraient pu réclamer la circoncision de Tite, pour l'admettre dans la société des fidèles hiérosolymitains. Mais Paul ne fut pas même obligé de faire cette concession, parce que « les notables » lui donnèrent raison quant au fond et pour le principe de son apostolat.

1. Gal. ii, 3. ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι. On apprend ainsi qu'il s'agissait de circoncision à imposer universellement aux païens convertis ; mais les « notables » n'eurent même pas cette exigence à l'endroit de Tite, pour l'admettre dans la réunion des fidèles. Les réclamations ne venaient que d'autres personnes non qualifiées. 4. διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν. La phrase du v. 4 n'est pas en équilibre, et il y a quelque chose de sous-entendu, que Paul a oublié de dire, préoccupé qu'il était d'affirmer, v. 5, sa résistance aux faux frères. On croira difficilement que le sens soit : « A cause des faux frères... j'ai refusé de circoncire Tite » (Lietzmann, 235) ; car Paul ne semble pas du tout vouloir dire que la question générale de la circoncision ait été soulevée à propos de Tite, et que, pour cette raison même, pour le principe, il ait refusé de faire circoncire son compagnon. Il suppose plutôt que la question de principe existait d'abord, et il prouve par le cas de Tite qu'elle n'a pas été résolue dans le sens de l'obligation : si les notables avaient voulu exiger la circoncision de quelqu'un, Tite, en la circonstance, aurait été le premier à qui on l'eût imposée. Comme ce qui est dit des faux frères se rapporte à leurs agissements dans les communautés hellénochrétiennes, Paul a dû commencer sa phrase pour dire que c'était à cause d'eux que la question de la circoncision avait été soulevée, que lui-même était venu à Jérusalem pour s'en expliquer avec les notables ; et il oublie de le dire, pressé qu'il est d'affirmer qu'il n'a jamais fait de concessions à ces gens-là. Paul commence de même, au v. 6, une phrase qu'il ne finit pas. Certains critiques admettent la circoncision de Tite, en s'autorisant de l'omission de οἷς οὐδέ dans quelques témoins du texte, au commencement du v. 5 ; mais comment Paul pourrait-il se flatter d'avoir, « en obéissant momentanément aux intrus », sauvé pour l'avenir « la vérité de l'Evangile » ?

« Quant à ceux qui étaient notables, — ce qu'ils pouvaient être ne m'importe, Dieu ne fait pas acception de personne ; — les notables ne me firent aucune obligation ; mais, au contraire, voyant que l'Évangile de l'incirconcision m'a été confié, comme à Pierre celui de la circoncision, — car celui qui a agi en Pierre pour la circoncision a aussi agi en moi pour les Gentils ; — et, reconnaissant la grâce qui m'a été attribuée, Jacques, Céphas, Jean, ceux qu'on regardait comme colonnes, donnèrent la main droite à moi et à Barnabé (en signe) de communion, afin que nous fussions pour les Gentils, et eux pour la circoncision. (Ils demandèrent) seulement que nous eussions souvenir des pauvres, chose que j'ai toujours eu soin de faire.[1] »— Ainsi certaines gens avaient prétendu s'opposer à la prédication de Paul, en s'autorisant plus ou moins des apôtres de Jérusalem ; Paul s'est rendu auprès de ces « notables », pour voir ce qu'ils en pensent, et non précisément pour solliciter leur approbation. On lui avait certainement objecté leur qualité de « notables », de « colonnes », de disciples personnels du Christ, de frères de Jésus (surtout pour Jacques). Paul déclare n'attacher aucune importance à ce genre de noblesse, et il se considère lui-même comme un apôtre

1. Gal. ii, 6-10. La réflexion (v. 6) ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει n'a rien de particulièrement respectueux. Paul la fait de son point de vue « spirituel », et pour bien signifier qu'il ne se croit inférieur en rien à ces « notables » qui ont connu le Christ « selon chair » : il n'a jamais eu besoin de leur recommandation. Nonobstant la confusion de son discours, il oppose nettement aux « faux frères », qui réclamaient la circoncision de tous les convertis, les « notables », qui n'ont rien demandé de pareil, même pour Tite, et qui ont fait avec lui une sorte de convention. — 6. ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ κτλ. Dieu, dont la vertu s'est manifestée en suscitant et soutenant l'apostolat de Pierre auprès des circoncis, a suscité de même et soutenu la prédication de Paul aux Gentils. La position de Pierre comme chef de l'évangélisation auprès des Juifs paraît ici évidente, nonobstant le rôle important qui appartient à Jacques dans la communauté de Jérusalem. Bien que Paul, d'autre part, se mette au premier plan pour l'apostolat des Gentils, on peut voir (v. 9) que la situation de Barnabé n'était pas moins considérable en fait. Mais on saisit mal comment un partage aussi radical de la clientèle à convertir aurait pu être admis, même seulement en théorie, dans les circonstances données, entre les personnes en cause, ou être affirmé après coup par Paul lui-même, si l'arrangement n'a pas eu lieu. Une telle appréciation des rôles apostoliques semble rétrospective plutôt que contemporaine.

tout aussi authentique, nonobstant le défaut de ces conditions extérieures. D'ailleurs, les notables lui ont donné raison. Au lieu de confirmer les dires des faux frères et de réprouver l'action de Paul, ils ont, après l'avoir entendu, reconnu qu'il avait grâce et qualité pour prêcher le Christ aux Gentils, comme eux-mêmes faisaient aux Juifs ; ils ont admis que Paul, Barnabé, leurs convertis du paganisme étaient avec les apôtres et les convertis du judaïsme dans la communion du Christ. On consacra la distinction des deux apostolats : eux devaient continuer de prêcher aux Juifs, Paul et Barnabé aux païens. La seule obligation imposée aux prédicateurs des Gentils était de n'oublier pas les pauvres de la communauté hiérosolymitaine, sans doute particulièrement gênée. Paul se garde bien d'omettre ce recours à la générosité des hellénochrétiens, d'autant qu'il a toujours eu soin d'y répondre, et que c'était un témoignage de l'accord intervenu, aussi bien que de l'entière confiance à lui témoignée par les « notables ».

Si l'accord dont on nous parle n'a pas été fidèlement observé, c'est par « les notables ». « Lorsque Céphas est venu (ensuite) à Antioche, je lui ai résisté en face, parce qu'il était condamné[1] » — par sa propre conduite et la contradiction où il se mettait avec lui-même. — « Car, avant que certains (individus) fussent venus de la part de Jacques, il mangeait avec les Gentils[2]. »

1. Gal. ii, 11. Paul ne parle pas de sa dispute avec Pierre comme d'un fait récent, mais il n'en parle pas davantage comme d'un fait qui aurait suivi de très près les pourparlers de Jérusalem. On placera dans l'intervalle la mission de Paul et de Barnabé qui est racontée Act. xii, 25-xiv, si on veut la tenir pour historique. Paul et Barnabé, revenus à Antioche, s'y rencontrent avec Pierre, et alors se produit le différend que raconte Gal. ii, 11. Cet incident, non le motif indiqué dans Act. xv, 36-41, aura déterminé la séparation des deux apôtres. Voir *Les Actes des Apôtres*, 607-614.

2. Gal. ii, 12. πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου. Ce n'est pas pour rien que Paul dit : « de Jacques », et non « de Jérusalem ». Les émissaires sont venus de la part de Jacques, envoyés par lui pour morigéner Pierre. Mais ici non plus la situation historique n'est pas nette : on dirait que la communauté d'Antioche n'était composée que d'incirconcis, dont les missionnaires, Juifs d'origine, y compris Barnabé, se sépareraient à l'exemple de Pierre ; or le premier noyau de la communauté était de circoncis, et il n'apparaît pas que Pierre et Barnabé aient exigé après coup la circoncision des païens convertis.

— Pierre était venu à Antioche, probablement après qu'il eut échappé à la prison d'Hérode Agrippa, et, comme il était naturel en vertu de l'arrangement conclu avec Paul, il n'avait fait aucune difficulté de prendre part aux repas de la communauté hellénochrétienne, c'est-à-dire, à la cène eucharistique, au repas du Seigneur. Car il ne s'agit point ici de relations civiles et d'hospitalité. L'importance que Paul attache au fait résulte précisément de ce que l'abstention de Pierre constitue une sorte d'excommunication à l'égard des chrétiens de la gentilité. On n'avait pas tout prévu dans l'assemblée de Jérusalem. En tout cas, il semble que Jacques, en adhérant au principe de la séparation des apostolats, ait conclu aussi, à part lui, et non sans quelque apparence de raison, à la séparation des communautés, n'admettant pas qu'un chrétien juif se dispensât d'aucune obligation de la loi juive et n'eût pas les mêmes scrupules que les Juifs non-chrétiens en ce qui regardait les relations avec les païens. Mais, si l'on en croit Paul, c'était tout remettre en question, et contraindre moralement les convertis du paganisme à se faire juifs en recevant la circoncision pour rester dans la communion de leurs apôtres. Pierre néanmoins céda aux remontrances de Jacques. — « Lorsque (ces messagers) furent venus, il se retira et se sépara (des païens convertis), craignant ceux de la circoncision[1] » — non pas seulement les émissaires de Jérusalem, mais tout le parti qu'ils représentaient. Ce qui montre combien la question s'embrouillait, c'est que Barnabé, qui avait accompagné Paul à Jérusalem pour plaider la cause des Gentils, prit alors la même attitude que Pierre, du moins on nous le dit, tous les Juifs de la communauté en ayant fait autant.

« Les autres Juifs s'associèrent à son hypocrisie, en sorte que Barnabé aussi fut entraîné par leur exemple hypocrite[2]. »

1. Gal. ii, 12.

2. Gal. ii, 13. ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. Cette remarque tend à montrer que Barnabé surtout se mettait en contradiction avec lui-même, ayant évangélisé les païens dans les mêmes conditions que Paul.

— Paul croit pouvoir parler d'hypocrisie, puisque tous ceux qu'il vise ont commencé par communier librement avec les Gentils, sans doute parce qu'ils n'y avaient aucun scrupule, et qu'ils ont changé d'attitude plutôt qu'ils n'ont changé d'avis devant les réclamations des judaïsants. Mais les arguments des judaïsants avaient pu les impressionner, et la question pouvait bien n'être pas aussi claire pour eux que pour Paul. Celui-ci, d'ailleurs, raconte fort sommairement la dispute, et d'après la signification qu'elle avait pour lui dans le temps où il écrivit sa lettre aux Galates. S'il s'en prend à Pierre seul, c'est probablement que la sécession de ce « notable » avait déterminé celle des autres. — « Quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Pierre en présence de tous », — c'est-à-dire devant toute la communauté assemblée, parce que Pierre n'avait pas rompu toute relation avec les Gentils, mais s'abstenait seulement de leur eucharistie — : « Si toi, qui es juif, tu vis en païen et non pas en juif, comment veux-tu forcer les païens à se faire juifs ?[1] » — Il fallait, selon lui, choisir, et proclamer ouvertement la nécessité de la circoncision pour le salut, observer soi-même toute la Loi à la manière des pharisiens et l'imposer aux convertis de la gentilité, ou bien ne pas traiter ces derniers en chrétiens de qualité inférieure, dont un « notable » qui se respecte ne peut pas être le commensal au repas du Seigneur.

Rien n'invite à penser que Pierre se soit rendu à ces raisons.

1. Gal. II, 14. εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς ne peut pas s'entendre d'une simple hypothèse, ni de l'impossibilité morale d'observer toute la Loi, ni même comme allusion au passé : « si, à l'occasion, tu sais vivre en païen » ; car Pierre aurait trop facile de répondre qu'il a eu tort de faire d'abord ce qu'il ne croit plus devoir faire maintenant. C'est qu'il y a d'autres observances dont Pierre et les siens font nécessairement bon marché dans leurs relations avec les incirconcis, et que, de ce chef, leur attitude n'est pas exempte d'inconséquence. Une partie des faits énoncés dans les vv. 12-14 semblerait s'être passée en l'absence de Paul (Clemen, *Paulus*, II, 141) : l'arrivée de Pierre, ses premiers rapports avec la communauté d'Antioche, la venue des émissaires de Jacques, le changement d'attitude de Pierre et des autres Juifs convertis ; Barnabé n'aurait été entraîné qu'en dernier lieu, peut-être en rentrant avec Paul de quelque mission (cf. *supr.* p. 303, n. 1).

L'existence à Corinthe d'un parti de Pierre donne plutôt à supposer que l'apôtre des circoncis n'entra jamais tout à fait dans les vues de Paul. Mais il n'est pas moins certain que Pierre n'a jamais été un judaïsant intransigeant, et que Barnabé ne l'est pas devenu. Paul s'est séparé d'eux, et il a conduit ses missions selon son gré, mais ils n'ont jamais imposé la circoncision aux païens convertis. C'est par la clientèle de ses prosélytes incirconcis que le christianisme a pu se propager et vivre.

Et voilà ce que l'on croit savoir de plus sûr touchant les rapports de Paul avec les premiers fidèles de Jésus : il en résulterait que l'influence de la primitive tradition évangélique aura été assez limitée, non seulement sur sa conversion, mais encore sur sa formation chrétienne et sa prédication apostolique.

En ce qui regarde la conversion, elle aura été subite et fortuite en apparence, comme le racontent les Actes, mais non probablement dans les conditions indiquées par ce livre. Paul s'est converti à Damas, après avoir poursuivi pendant quelque temps avec ardeur « l'Église de Dieu ». Le caractère de cette formule ne permet pas de décider si Paul exerça son zèle contre une ou plusieurs communautés. D'autre part, le récit des Actes qui le fait participer au martyre d'Étienne, demander et recevoir une délégation officielle du grand-prêtre pour emprisonner les chrétiens de Damas, paraît en contradiction essentielle avec l'Épître aux Galates, c'est-à-dire avec Paul lui-même, ou une tradition qui paraît plus consistante que les récits des Actes. La délégation par le sanhédrin semble être une impossibilité historique ; elle aura été imaginée par le rédacteur des Actes, avec la participation de Paul au martyre d'Étienne, pour rattacher l'histoire de la conversion de Paul à celle de la première communauté[1]. Paul n'avait mission que de son zèle, mais il paraît

1. HEITMÜLLER, *Zum Problem Paulus und Jesus*, 327-328. Les indications concernant Paul sont une surcharge du récit concernant le martyre d'Étienne et ses suites, dans ACT. VII, 58, VIII, 3. Même IX, 1-2, la commission demandée au grand prêtre, paraît un préambule artificiellement placé devant le récit de la vision, abstraction faite de l'invraisemblance et du vague de la donnée dont

bien avoir mis d'abord autant d'activité à combattre la foi du Christ, qu'il en mit plus tard à la servir.

Comment l'avait-il connue, on ne saurait le dire. Pourquoi a-t-il entrepris une campagne d'opposition et de répression contre la propagande chrétienne qui commençait, on peut seulement le déduire du portrait qu'il trace de lui-même : il était plus zélé que personne pour la Loi. Le christianisme naissant l'aurait donc choqué dans ses convictions de juif étroitement attaché à la tradition des pharisiens. On pourrait s'étonner que le christianisme de Jacques, de Pierre et de Jean, lui ait paru si subversif du judaïsme. Mais ce n'est pas ce christianisme-là qu'il a connu d'abord. Si sujet à caution qu'il soit, le récit des Actes, en mentionnant Paul à propos d'Étienne et de la propagation du christianisme hellénisant, s'inspire de la réalité. Paul s'est opposé avec fureur aux premiers essais de propagande chrétienne qui se produisaient sous le couvert du judaïsme en dehors de la Judée. Est-ce dans son pays natal de Tarse que l'essor de la nouvelle secte est venu l'inquiéter ? Toujours est-il qu'il s'est mis à la piste des novateurs, et qu'il les pourchassait à Damas quand il fut gagné au Christ par ce qui lui parut être une révélation du Christ lui-même[1].

il s'agit. Ce préambule est de la même main que VII, 58 *b* ; VIII, 1 *a*, 3. Cf. WELLHAUSEN, 14, 16 ; et voir *Les Actes des Apôtres*, 350, 357-358, 387-390.

1. Selon HEITMÜLLER, 329, Paul n'aurait connu le christianisme qu'à Damas, où l'on devrait supposer qu'il serait venu pour un autre motif que son zèle religieux. Pour situer historiquement la conversion de Paul, on doit tenir compte de la donnée d'ACT. XI, 19, qui est fondée sur une bonne tradition (PREUSCHEN, 72) ; or il est dit là que la persécution dont Étienne fut victime eut pour effet de disperser les chrétiens (ceux du groupe hellénisant seulement, autant qu'on peut en juger ; cf. WELLHAUSEN, 14) hors de Jérusalem, et qu'un certain nombre d'entre eux allèrent jusqu'en Phénicie, Chypre et Antioche ; ce doit être dans la même occasion que l'Evangile fut porté à Damas. Les indications de la notice nous renvoient ainsi à une époque antérieure à la conversion de Paul. Il n'est pas impossible que la nouvelle de cette propagande soit venue trouver Paul à Tarse. En tout cas, c'est à Damas qu'il s'est converti, et c'est probablement à Damas qu'il avait auparavant persécuté « la communauté de Dieu ». Ce que racontent les Actes (XI, 20-22) touchant sa prédication à Damas n'est pas moins suspect que ce qui est dit, dans le même livre (IX, 29), de sa prédication à Jérusalem. Les trois récits de la conversion dans les Actes (X, 1-19 ; XXII, 3-21 ; XXVI, 4-18) sont suffisamment chargés de contradictions pour qu'on soit en

Une des grandes difficultés que présente, historiquement et psychologiquement, la conversion de Paul, se trouve donc écartée par là. On ne conçoit pas sans peine, et plusieurs se refusent à admettre que Paul se soit converti à la foi d'un prédicateur juif contemporain, en regardant celui-ci comme la manifestation d'un être divin qui serait descendu du ciel pour sauver les hommes en se faisant crucifier. La chose, en effet, serait diffi-

droit de les considérer comme de libres variantes d'une même fiction (voir *Les Actes des Apôtres*, 384-387), construite sur les simples données des Épîtres, d'après des récits analogues dont le type n'était pas purement chrétien, ni juif, puisqu'en un point très important, la vision simultanée d'Ananie et de Paul, les Actes (IX, 10-12) présentent une conformité qui ne peut être fortuite avec les conditions fixées à l'appel des candidats aux mystères d'Isis (cf. *supr.* p. 144). Il paraît d'ailleurs risqué de voir (avec PREUSCHEN, 57), dans les trois jours que Paul est dit (ACT. IX, 9) avoir passés d'abord à Damas sans boire ni manger, une préparation au baptême, c'est-à-dire un trait imaginé d'après la coutume ecclésiastique. Cela n'est point dit par rapport au baptême (mentionné plus loin, v. 18), mais comme trait caractéristique de l'état extraordinaire qui a suivi la vision. Il n'est point dit que Paul ait jeûné par motif religieux, mais qu'il resta trois jours privé de la vue et ne prenant aucune nourriture. L'auteur des Actes a voulu présenter la cécité provisoire de Paul et l'incapacité où il se trouve de rien prendre, comme des conséquences physiques de la vision ; c'est pourquoi il observe, comme la chose du monde la plus naturelle, que Paul, après son baptême, mangea et s'en trouva bien (v. 19). La cécité n'apparaît pas en symbole de l'incrédulité de Paul, ni la guérison de cette cécité en symbole du baptême, qui était un φωτισμός. C'est après la vision (v. 8), quand il croit ou qu'il est tout près de croire, qu'il s'aperçoit qu'il est incapable de se conduire, et c'est avant d'être baptisé qu'il recouvre la vue (v. 18) : on ne fait pas entendre qu'il soit devenu aveugle pour avoir vu la « gloire » du Christ, mais qu'il a été renversé par une lumière céleste comme il aurait pu l'être par un éclair ; ces traits sont donc fort mal disposés pour le symbolisme qu'on y voudrait trouver (contre PREUSCHEN, *loc. cit.*). Si la cécité a une signification symbolique, ce n'est pas comme image d'une incrédulité qui a déjà disparu, mais comme punition appropriée de cette incrédulité antérieure, qui n'a cédé qu'au miracle (cf. XIII, 11). Il est arbitraire, en tout cas, d'alléguer (avec le même, 58), contre l'intervention d'Ananie, que la conscience apostolique de Paul exclut tout intermédiaire humain dans sa conversion, et qu'il pensait sur le baptême autrement que l'auteur des Actes. I COR. I, 17, ne prouve rien à ce sujet ; Paul lui-même (ROM. VI, 3 ; I COR. XII, 13) laisse entendre qu'il a été baptisé, comme tout chrétien, et baptisé dans l'esprit. Il a été baptisé par quelqu'un : pourquoi n'aurait-il pas été baptisé par Ananie ? Il ne lui devrait pas pour cela son Évangile. Quand même Paul aurait été aussi « spirituel » dès le premier instant de sa conversion qu'il paraît l'avoir été plus tard, il aurait toujours eu besoin d'un chrétien qui lui dît « ce qu'il fallait faire » (ACT. IX, 6) pour entrer dans la communauté chrétienne. L'autonomie de sa conscience apostolique, dont on ne saurait faire sitôt matière de

cilement concevable[1], si Paul avait connu personnellement Jésus ; mais tout fait supposer qu'il ne l'a jamais vu. Ce n'est même pas d'après les premiers témoins du Christ qu'il a entendu parler de lui, c'est par des Juifs de la dispersion ou par des prosélytes du judaïsme, gagnés à la foi nouvelle, mais sous une forme déjà quelque peu hellénisée, des gens pour qui le Christ commençait de n'être plus le Messie juif, mais « le Seigneur », et à pénétrer plus ou moins dans la sphère de la divinité[2]. Par la constatation de ce fait, la difficulté de se représenter la conversion de Paul n'est pas seulement reculée, elle paraît fort diminuée ou même supprimée. Car l'existence de ces intermédiaires entre la foi de Jacques, par exemple, et celle de Paul n'est pas douteuse : témoin Barnabé. Or ces intermédiaires ne se placent pas que théoriquement, au point de vue de la croyance, entre le premier groupe croyant et l'Apôtre des Gentils, ils s'y placent historiquement, et c'est avec ces recrues d'esprit plus large que Paul a été en rapport, d'abord pour les faire chasser des synagogues et les persécuter, ensuite pour s'attacher à leur œuvre, la reprendre avec plus d'ampleur et, semble-t-il, d'originalité[3].

De la personnalité historique de Jésus, si rapprochée qu'elle ait été de lui dans le temps, Paul n'aura donc pu avoir qu'une impression atténuée. On peut, dans une certaine mesure, le croire quand il dit qu'il ne doit rien aux premiers disciples, qu'il ne s'est pas mis à leur école. En un sens, il était plus près de Jacques et des judaïsants avant sa conversion au Christ, qu'il ne le fut quand lui-même fit profession de christianisme. Le Juif qu'il était ne s'est pas converti au messianisme de Jésus, mais

réflexion pour Paul lui-même, n'est pas en cause dans cette affaire. Le personnage d'Ananie n'est pas plus suspect que le reste du récit, mais il l'est tout autant, parce que le récit dans son ensemble est une fiction.

1. Il serait risqué de la déclarer impossible. Ce que l'auteur du quatrième Évangile fait dire à Jésus, ce que les Actes (VIII, 10) racontent de Simon le Magicien, donne la mesure de ce qui était « possibilité » en ces temps-là. Un homme qui se disait la sagesse ou la puissance de Dieu incarnée pouvait trouver des adeptes.

2. Cf. *supr.* pp. 217-222.

3. Cf. Heitmüller, 326.

d'un bond il est sorti du judaïsme pour entrer dans la religion du Christ, sans s'être autrement instruit de ce que Jésus avait enseigné et de ce qu'il avait fait, et se bornant à savoir ou plutôt à croire qu'il était mort pour les péchés des hommes et ressuscité pour leur salut.

Assurément il n'aurait pas été en état, le lendemain de sa conversion, ni peut-être plus tard, de produire toute la théologie qui est développée dans les Épitres aux Romains, aux Galates, aux Corinthiens. Mais il a bien pu, en se convertissant, dire un adieu complet au judaïsme étroit, et s'être senti appelé à ouvrir aux Gentils le royaume de Dieu. C'est cela que signifient un peu partout les Épitres, et ce qu'elles nous disent à ce sujet, pour être d'un homme qui a eu des visions, n'est pas une pure vision. Paul a dès l'abord prêché l'Évangile aux païens, parce que l'Évangile lui a paru fait aussi bien pour eux. Cet Évangile, sa foi, Paul, en un sens, ne le doit pas aux apôtres de la première heure, qu'il ne connaît pas. Plus tard il le leur a fait agréer comme convenable pour les païens ; puis il a rencontré une hostilité qui s'autorisait d'eux et qu'ils ont de manière ou d'autre favorisée. Ce n'est donc pas seulement la conversion de Paul qu'on a besoin d'expliquer psychologiquement, c'est sa conversion, ou plutôt la conversion du messianisme au mystère chrétien, qui est à expliquer historiquement.

II

Parmi les qualités d'esprit que l'on doit reconnaître à Paul et aux grands adeptes de la foi chrétienne durant la période héroïque de sa fondation, il faut mettre au premier rang une aptitude singulière à s'approprier les idées qu'ils combattaient. On peut, d'ailleurs, croire Paul quand il se vante d'avoir été zélé entre les zélés pour les traditions nationales. Qu'il ait fréquenté ou non les écoles de Jérusalem[1], il a reçu la formation rabbinique

1. On a pu voir que, pour les faits antérieurs à la conversion, le témoignage des Actes est aussi peu sûr que possible. Ce qu'on y lit des rapports de Paul

et il en est tout pénétré. Sa logique bizarre, subtile, embrouillée, verbale, vient de là, ainsi que sa méthode d'exégèse, restée la même quand il interprète les Écritures en faveur du christianisme et contre le judaïsme légal. Ses connaissances littéraires ne vont guère au delà de l'Écriture, qui est probablement le seul livre qu'il ait jamais étudié[1] ; il n'aura pas entendu d'autres maîtres que les docteurs de la Loi, tantôt pesant gravement des œufs de mouche dans des balances de toiles d'araignées, tantôt discutant les plus sérieux problèmes de théologie et de morale sous la même forme d'argumentation scolastique, ayant ainsi l'air d'attacher grande importance à des vétilles, et d'en attacher peu aux questions capitales, très curieux de vérité, au fond, et parfois plus accessibles aux idées du dehors que ne le ferait, à première vue, supposer le particularisme de leur existence et de leur langage.

C'est que le judaïsme de ce temps-là s'ouvrait au prosélytisme, et qu'il ne pouvait gagner les païens sans leur parler, sans discuter leurs idées, sans en prendre quelque chose. Paul n'était pas né en Palestine, mais à Tarse[2], où il a grandi et où il aura

avec Gamaliel se trouve dans un discours qui a chance d'appartenir au dernier rédacteur : l'Apôtre y raconte ses antécédents comme les comprend cet hagiographe, et il va jusqu'à rappeler au grand-prêtre et à ses auxiliaires la fameuse commission qu'il aurait reçue de persécuter les fidèles de Damas, comme si le même grand-prêtre et les mêmes assesseurs étaient encore là pour en témoigner (Act. xxii, 1-5). Le même rédacteur, qui fait assister Paul « jeune homme » au martyre d'Étienne, a tout aussi bien pu le faire, par la même occasion, disciple d'un rabbin célèbre, dans cette même ville de Jérusalem, sans être aucunement renseigné, tout comme il a fait tenir à Gamaliel en personne, touchant les débuts de la prédication apostolique, un discours dont il n'a pu que conjecturer l'existence et la teneur (Act. v, 34-39). Le rédacteur prête à Gamaliel le discours qui, à son avis, devait être, dans la circonstance, celui d'un juif prudent et pieux, tout comme, dans un cas analogue, il fera tenir à Gallion les propos qu'il juge convenables à un magistrat païen, jugeant en toute équité et sagesse politique les querelles entre Juifs et chrétiens (Act. xviii, 14-15 ; cf. *Les Actes des Apôtres*, 284-292, 700-703, 811-819).

1. Cf. Deissmann, *Paulus*, 38-39, 69, où Paul est dit « un pieux juif de la Bible des Septante ». Il a lu le livre de la Sagesse, si c'est lui qui l'a utilisé dans l'Épître aux Romains (voir surtout Sag. xii, 27-xiii, 9, et Rom. i, 18-28). Cf. Norden, 128, n. 1 ; Clemen, *Paulus*, II, 69.

2. Sur Tarse, voir surtout Boehlig, *supr. cit.*

probablement passé la plupart des années qui ont précédé sa conversion. Il est donc né en pays païen, dans un milieu de syncrétisme religieux. Sur le vieux culte national, apparenté aux anciennes religions de la Syrie et de l'Asie mineure, s'étaient greffées les divinités helléniques, et d'autres cultes orientaux s'étaient aussi introduits, notamment le culte de Mithra, dont la Cilicie était un des centres principaux, aux commencements de l'empire romain[1]. Quelle impression ces religions païennes produisirent-elles sur l'esprit de Paul, lui-même n'a jamais pris le temps de le remarquer, et il ne le dit nulle part. Son orgueil de juif le dispensait d'y faire grande attention ; il ne fut pas tenté de les observer par un sentiment de curiosité ; bien moins encore dut-il les étudier ; il se serait certainement fait scrupule de lire leurs textes rituels, si elles en avaient[2]. Mais, comme les autres Juifs de son temps, surtout ceux de la dispersion, il connaissait le paganisme par l'usage commun de la vie et par la fréquentation des païens. Apôtre du judaïsme avant de l'être du Christ, Paul a connu du paganisme ambiant ce qu'il en pouvait connaître dans ses relations avec les païens et en discutant avec eux. Il en aura connu surtout l'esprit, et de cet esprit il se sera pénétré sans s'en apercevoir.

Jusqu'à ces derniers temps, beaucoup de critiques protestants ont traité la conversion de Paul comme le cas d'un théologien

1. Cumont, *Mystères de Mithra*, 28. Clemen, *Einfluss*, 11, dit qu'il est simplement possible que Mithra ait eu un lieu de culte à Tarse au temps de Paul. Mais il importe peu qu'un mithréum ait existé dans la campagne voisine de Tarse, ou à une lieue ou à quatre. Ni les doctrines générales de la religion perse, ni Ormazd, ni Mithra, ni l'existence de ses mystères n'étaient inconnus à Tarse au temps de Paul. Cf. Boehlig, 90-93.

2. D'après Reitzenstein, 59, 209, Paul aurait non seulement lu mais étudié la littérature religieuse du monde hellénistique. En maint endroit, ses Épîtres en parlent la langue ; mais il n'était pas besoin pour cela de lire les livres, et bien rarement on y peut entrevoir la connaissance spéciale d'un culte païen quelconque. On n'imagine pas Paul lisant des livres païens pour le besoin de son apostolat. Même les premiers apologistes semblent peu versés dans la littérature religieuse du paganisme. Reitzenstein, 213, dit que Paul a évité l'emploi des mots σωτήρ, εἱμαρμένη, et autres expressions techniques de la religion païenne, ce qui ne cadre guère avec l'hypothèse d'une adaptation voulue de son enseignement aux idées et aux formules du paganisme.

orthodoxe des plus intransigeants, qui, par la force de ses expériences intimes, serait devenu libéral en découvrant que l'unique garantie du salut était dans la foi à la bonté de Dieu qu'avait révélée la mission du Christ ; seulement, au lieu de prendre tout droit confiance en cette bonté, comme y invitait l'Évangile de Jésus, Paul aurait conçu, sous l'influence d'idées que la plupart des critiques dont nous parlons se refusent encore à regarder comme étrangères à la tradition juive antérieure, son système de la justification par la foi au Christ, mort et ressuscité pour le salut des hommes. Mais le genre d'évolution qui s'accuse dans les Épitres est d'un autre caractère. On a pris pour le résultat de longues observations psychologiques ce qui se lit, par exemple, dans l'Épitre aux Romains, touchant le règne du péché dans la chair et l'impuissance native à faire le bien, dont l'homme se sauve par la grâce de Dieu dans le Christ Jésus[1]. On n'a pas vu que ces prétendues expériences sont partie intégrante d'un système théologique dont on fait bon marché, et que, dans la mesure où elles correspondent à une réalité, on devrait reconnaître encore qu'elles ont été, en quelque manière, influencées par des croyances antérieures, et comme moulées dans une tradition religieuse ; on a fait de Paul une âme inquiète à la manière de Luther, et qui aurait trouvé la paix dans les mêmes conditions[2].

La conjecture, — car ce n'est qu'une hypothèse, — paraît entièrement gratuite. Paul ne témoigne en aucune façon qu'il se soit jamais trouvé mal à l'aise sous la Loi, qu'il ait eu des angoisses de conscience avant de se convertir, qu'il ait jugé insuffisante la garantie de salut que lui offrait la foi des pharisiens, cette foi qui était la foi même de Jésus, car elle attendait de la bonté de Dieu l'avènement de son règne, l'accomplissement de ses promesses à Israël, la bienheureuse immortalité des justes, et elle n'ignorait point la miséricorde divine. C'est

1. Rom. vii.

2. La remarque est de Wrede, *Paulus*, et elle n'a pas encore fini d'étonner les théologiens de la Réforme (cf. Gardner, 28).

de cette foi que Paul ne s'est pas contenté ; mais, s'il n'y est point resté, ce ne peut être faute d'y avoir trouvé une garantie de pardon et de salut. Il ne paraît pas avoir soupçonné avant sa conversion que cette garantie lui manquât. Après sa conversion, qui lui fait trouver dans le Christ le Sauveur universel, il s'en prend — si c'est à lui qu'on doit la gnose de salut qui est développée dans l'Épître aux Romains, — à la Loi, qu'il déclare inutile pour le salut ; mais c'est qu'il en sera venu à concevoir le salut autrement que le commun des Juifs et que Jésus lui-même. Le salut n'est plus pour lui la venue du Messie dans son règne sur un Israël juste et immortel, mais la communion à un Sauveur divin qui retire du bourbier de ce monde chaque croyant pour l'associer à sa gloire immortelle. La conversion de Paul aura donc été, dans cette hypothèse, tout autre chose que la solution d'une anxiété intérieure, longuement ressentie, sur le point de la justification. Si cette conversion a été préparée, en lui ou en d'autres, comme elle l'a été, ce fut par un travail autrement complexe que celui qui aurait pu se passer dans une âme solitaire, absorbée par la contemplation d'elle-même, mesurant anxieusement tous les jours l'écart qui pouvait exister entre son idéal de justice et la réalité de sa conduite, et finalement se créant une religion pour son besoin. Supposé que pareil cas se soit jamais produit dans l'histoire, tel n'est pas celui qui nous occupe.

Si le problème du salut a été de bonne heure le grand souci de Paul et d'autres prédicateurs chrétiens, c'est beaucoup moins en tant qu'affaire à eux personnelle, qu'affaire liée à leur religion, à la propagation de celle-ci, et, on peut le dire, à l'intérêt religieux du monde où ils vivaient. Le rôle de Paul avant sa conversion montre qu'il était né apôtre. Avant de prêcher la foi du Christ, il exerçait un apostolat antichrétien ; et cette polémique ardente n'était pas son début. Il ne se serait pas jeté à corps perdu dans cette campagne pour la défense de la tradition juive, s'il n'avait déjà été entraîné à des besognes analogues. Est-il bien téméraire de supposer qu'il travaillait auprès des Gentils

pour les attirer au judaïsme légal, et qu'il se sera ainsi familiarisé avec les idées qui avaient cours dans les milieux païens, non dans les plus éclairés, ni dans les plus bas, mais dans les milieux populaires ? Là il avait pu s'apercevoir, et d'autres comme lui se sont aperçus, que les espérances juives ne touchaient vraiment que les Juifs, et que l'intérêt religieux des Gentils était ailleurs. Chez eux aussi on avait souci de justice envers les hommes, de piété envers la divinité, mais on n'avait pas cette sorte d'orgueil religieux que donnait aux Juifs la persuasion d'être les dépositaires d'une révélation supérieure et le peuple élu entre tous les peuples par le Dieu de l'univers ; on allait de confiance à telle divinité bienfaisante et secourable, auprès de laquelle on se croyait régénéré, purifié, assuré d'une immortalité bienheureuse. Sur des âmes entretenues dans ce courant de foi religieuse le judaïsme rigoureux exerçait peu d'attrait. Ce sont plutôt les expériences faites sur autrui qui ont appris à Paul que le judaïsme strict ne répondait pas aux conditions d'une propagande universelle. Mais elles ne le lui apprirent pas du premier coup. Ce qu'il apprit d'abord, ce furent les idées communes et les aspirations des païens ; ce qu'il sentit, ce fut leur résistance aux idées proprement juives et leur répugnance à accepter le joug de la Loi. Il n'en continuait pas moins à servir la Loi et le judaïsme, n'imaginant pas encore que la tradition religieuse qu'il défendait pût être inculpée d'insuffisance ou d'erreur. D'autres, après lui, païens sympathiques au judaïsme et convertis au christianisme, ont fait des expériences plus complètes.

Paul était encore, il voulait être le plus ardent des pharisiens, quand il connut la propagande chrétienne. Celle qu'il connut et ce qu'il en apprit d'abord provoqua son indignation et une recrudescence de son fanatisme juif. Ainsi qu'il a été remarqué plus haut, ce n'est pas contre la foi des premiers disciples que le sens judaïque de Paul se révolta, mais contre un Évangile déjà hellénisé, ou du moins quelque peu adapté à l'hellénisme. Le livre des Actes, nonobstant les artifices de rédaction qui altèrent la physionomie de ses sources, laisse entrevoir, en effet,

trois étapes de la prédication évangélique : il y eut d'abord le groupe strictement palestinien des premiers fidèles, qui prêchait à Jérusalem la foi de Jésus ressuscité, Messie qui allait venir ; il y eut ensuite, aussi à Jérusalem, un groupe de Juifs hellénistes qui accepta cette foi, mais sans doute en l'élargissant quelque peu, car il semble s'être constitué à part du groupe primitif, sous la direction d'autres personnes, et avoir soulevé contre lui des colères et des haines bien plus vives que le précédent. Ses membres ne prêchaient pourtant qu'à des Juifs, mais on faisait grief à Étienne d'avoir dit que Jésus, revenant en Messie glorieux, abolirait le temple et la Loi. On peut voir là au moins un indice de ses tendances. Ce sont les membres du second groupe, dispersé par la tourmente où Étienne succomba, qui portèrent l'Évangile hors de Jérusalem, en Samarie, en Phénicie, en Chypre, à Antioche, ne craignons pas d'ajouter à Damas[1]. Ceux-là ne prêchaient toujours qu'aux Juifs du pays. Mais, au bout d'un certain temps, il y en eut à Antioche qui s'enhardirent à prêcher aux païens et qui obtinrent beaucoup de succès, car ils ne prétendaient pas soumettre les païens au joug de la Loi, et ils les dispensaient de la circoncision[2]. Il n'est pas tout à fait certain, il est du moins très probable que cette fondation d'une communauté hellénochrétienne à Antioche est antérieure à la conversion de Paul[3]. Le fait est significatif, car ces prédicateurs étaient juifs d'origine comme Paul, et ils ont agi indépendamment de lui. Un miracle n'avait pas été nécessaire pour les amener au Christ et à l'idée d'évangéliser les païens.

1. Cf. p. 307, n. 1.

2. Act. xi, 20-21. Voir *Les Actes des Apôtres*, 460-471.

3. Ce qui est dit, Act. xi, 25-26, de Barnabé allant chercher Paul à Tarse, n'est pas à retenir comme donnée d'histoire (cf. *supr.* p. 298), mais Paul est arrivé à Antioche quand la communauté hellénochrétienne était déjà fondée. On remarquera qu'il est, comme dernier venu, le cinquième sur la liste des prophètes et docteurs que possédait la communauté d'Antioche, d'après Act. xiii, 1. On peut voir là que la théorie de la justification par la foi seule et les prétendues expériences psychologiques de Paul, dont il a été question plus haut, n'étaient aucunement indispensables pour que des Juifs hellénisants réalisassent le christianisme sans la Loi.

C'est que tous ces Juifs hellénistes étaient d'esprit plus ouvert que Paul avant qu'ils adoptassent la foi du Christ, et qu'avant lui ils l'avaient accommodée à un idéal religieux plus large que celui du judaïsme pharisaïque. C'est à eux que Paul se heurta ; c'est contre eux que d'abord il s'insurgea ; c'est à leur Évangile que finalement il se rallia, sauf à l'interpréter à sa façon, comme ils avaient eux-mêmes interprété le message apostolique[1]. C'est leur Évangile que Paul a reçu et que, peut-être, il résume dans la première Épître aux Corinthiens, quand il écrit, à propos de la résurrection : « Je vous ai transmis en premier lieu ce qui me fut à moi-même enseigné, que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, et qu'il a été enseveli, qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, et qu'il est apparu à Céphas », etc.[2] Ces Juifs convertis attachaient donc à la mort du Christ une signification pour le salut des hommes. Mais le Paul qui expose ailleurs une gnose de rédemption ne pourrait pas se flatter d'avoir reçu son Évangile du Christ, s'ils lui avaient enseigné sa théorie. D'ailleurs la mention des Écritures montre qu'il s'agit, dans le passage cité, d'application de textes bibliques et non de conceptions systématiques. Rien de plus facile que d'entendre par rapport à la passion du Christ ce qu'on lisait en Isaïe du juste, souffrant parce que Dieu lui avait fait porter les iniquités de son peuple[3]. La passion est ainsi comprise en expiation morale, sans l'idée de victime expiatoire que Paul appliquera en toute rigueur au Christ. Pour ces chrétiens qui n'avaient pas été disciples de Jésus, le Christ était déjà « le Seigneur[4] », et ce nom signifiait plus pour eux que celui de Messie. On vient de voir que beaucoup d'entre eux étaient

1. Cf. Heitmüller, 330-337.

2. I Cor. xv, 3-5. Tout le passage (1-11) est instructif en ce que Paul ici ne parle pas en « spirituel », qui a son Évangile propre, mais résume ce qui est l'enseignement de ceux qui prêchent le christianisme parmi les païens, et qui sont des apôtres comme lui, non ses disciples.

3. Is. lii, 13-liii. Noter que Paul ne fonde aucunement sur ce texte sa théorie de la rédemption.

4. Cf. *supr.* p. 218, et Heitmüller, 333.

disposés à ouvrir toutes grandes aux païens les portes du salut.

Il faut donc se représenter Paul en face de ce christianisme, avec son âme ardente, son imagination surexcitée, avec les impressions diverses de sa vie antérieure accumulées au fond de son esprit. L'on n'exagère rien en disant que la nouvelle doctrine l'a poussé d'abord au comble de l'exaspération, parce qu'elle a choqué ses sentiments juifs. Tout en elle devait lui déplaire : et le Messie crucifié, et les libertés prises à l'égard de la Loi, et la condescendance pour les païens. Mais tout aussi devait l'intéresser vivement et l'inquiéter. Car c'est seulement à partir de sa rencontre avec le christianisme que l'on peut, avec quelque fondement, parler d'inquiétude religieuse. Le christianisme apportait une solution nouvelle à des problèmes qu'il tenait pour résolus, mais qui maintenant se posaient malgré lui devant son esprit avec une particulière acuité. S'il avait couru les synagogues pour y arrêter la propagande chrétienne, il avait rencontré les prédicateurs de l'Évangile et discuté avec eux. La question du Christ et de son rôle, celle du salut et de ses conditions, tant pour les Juifs que pour le reste des hommes, étaient donc soulevées, d'autant plus irritantes qu'il était lui-même plus irrité. Dans sa pensée, à son insu, s'opérait un travail où les idées de ses adversaires actuels s'amalgamaient avec ses convictions antérieures et certaines notions que lui avait fournies la fréquentation des païens. Tout cela se heurtait dans son esprit agité, où son imagination ardente ne pouvait manquer de susciter les conjectures les plus diverses, même et surtout celles qui répugnaient le plus à ses convictions actuelles. Il ne voulait pas que Jésus fût le Christ ; mais cette obstination même soulevait indéfiniment la question : « Ne le serait-il pas ? » Et qui sait si, dans ce chaos, une autre idée ne s'était pas fait jour une fois, ou ne s'était pas ébauchée à demi : « Jésus n'était pas le roi-Messie pour délivrer son peuple de la domination étrangère, mais peut-être aurait-il eu un rôle plus élevé ; ceux qui le prêchent autour de moi disent qu'il est mort pour les péchés des hommes ; n'aurait-il pas été la victime éternellement choi-

sie pour effectuer le salut du monde ? » A cette question, Paul en possession de lui-même avait bien pu répondre non ; cela n'empêchait pas, bien au contraire, qu'une vision de son âme inquiète ne pût un jour répondre oui[1]. Un accident fortuit en apparence aurait déterminé la transformation de sa foi.

Que l'on accepte ou non les récits des Actes sur la conversion[2], il n'est pas douteux qu'elle s'opéra par un coup subit : ce fut une sorte de révolution déterminée par ce que Paul crut être une manifestation personnelle du Christ. Le fait n'étant pas contestable, c'est tomber dans l'arbitraire et se vouer à une erreur palpable que de se représenter Paul conduit peu à peu vers l'Évangile par une évidence de raison, des expériences réfléchies, des conclusions étudiées. Paul dit positivement le contraire, et il n'était pas l'homme d'une telle méthode. Il a été converti par une vision, et cette vision a été préparée ; mais elle l'a été comme le sont toutes les visions et les songes. Elle ne fut pas l'aboutissement irrationnel d'un travail de raison qui aurait pu sans elle conduire au même résultat. Ce fut une impression vive qui, en connexion avec quelque accident physiologique, jaillit un beau jour du choc des impressions antérieures

1. Sur la façon dont se peuvent préparer les intuitions des visionnaires, spécialement dans les conversions, voir G. Hoelscher, *Die Propheten* (1914), 45.

2. Act. ix, 1-19 ; xxii, 1-21, paraphrase très libre du premier récit, complété par une apparition du Christ à Paul priant dans le temple, pour lui donner mission auprès des Gentils, trait qui est une trouvaille du rédacteur, en parfaite contradiction avec Gal. i, 16-17, pour rattacher à Jérusalem l'apostolat de Paul, et d'ailleurs préparé dès le premier récit, Act. ix, 20-30, par ce qui est dit des relations de Paul avec les apôtres et la communauté de Jérusalem (Preuschen, 130, voit une contradiction entre les deux récits ; mais il ne semble pas que le rédacteur y ait regardé de si près, et les deux fictions se complètent l'une l'autre) ; xxvi, 4-23, où la mission aux Gentils est placée dans le discours adressé par le Christ à Paul sur le chemin de Damas, et se trouve associée à une mission auprès des Juifs, par l'espèce de compensation que le rédacteur établit entre Pierre et Paul, attribuant à Pierre l'initiative de la prédication aux païens, initiative qui appartient réellement aux premiers fondateurs de la communauté d'Antioche et à Paul, et prêtant à Paul un apostolat auprès des Juifs de Damas et de Jérusalem, apostolat qui n'eut jamais de réalité. Les deux derniers récits se trouvent dans des discours prêtés à Paul par le rédacteur, et celui-ci a cru pouvoir traiter le sujet dans le genre oratoire, avec assez de liberté. Cf. *supr.*, p. 307, n. 1.

et contradictoires qui remplissaient l'âme du visionnaire. En débrouiller les origines dans le détail est chose absolument impossible. Il suffit de constater le fait, qui n'est pas unique dans l'histoire des religions. Et il n'est même pas nécessaire de supposer que Paul ait eu, au préalable, des doutes parfaitement réfléchis et acceptés, conscients, touchant la légitimité de son action contre les chrétiens, avec la tentation nette d'adhérer à la foi qu'il combattait. La lutte des opinions contraires, qui s'était passée au grand jour des discussions synagogales, se poursuivait sourdement dans le cerveau échauffé du missionnaire. Une secousse intérieure, dans des conditions que l'historien ne saurait déterminer, retourna subitement l'équilibre de ses convictions.

Il pensa voir celui qu'il poursuivait, Jésus ressuscité, le Seigneur que prêchaient les Juifs hellénistes qui s'étaient convertis à la foi du Christ. Les Actes parlent d'une sorte d'éblouissement qui aurait eu pour effet de renverser Paul sur le chemin ; ce n'était pas un évanouissement complet ; Paul avait pensé voir une grande lumière, il était tombé, et tout à coup lui était venue l'idée que le coup frappé sur lui venait de Jésus, dont il se faisait l'ennemi ; en même temps il avait cru l'entendre, ou il crut aussitôt l'avoir entendu et avoir reçu de lui l'ordre de se joindre aux fidèles de Damas[1] ; la commotion physique et le trouble psychologique auraient été extrêmes, puisque Paul resta comme étourdi et aveuglé par son émotion ; le sens de l'accident pourrait bien ne s'être éclairci et formé que peu à peu dans son esprit. Mais on ne saurait s'appuyer sur les récits des Actes, qui sont contradictoires : ici l'on nous dit que les compagnons de Paul entendirent la voix qui lui parlait, mais qu'ils ne virent pas la lumière[2] ; et là qu'ils virent la lumière mais qu'ils n'entendirent pas la voix[3] ; on a donc le choix entre deux hypothèses, à moins qu'on ne préfère admettre que

1. Act. ix, 3-6 ; xxii, 6-8, 10 ; xxvi, 12-23.
2. Act. ix, 7.
3. Act. xxii, 9.

les compagnons n'ont rien vu ni rien entendu[1], ou plutôt encore qu'il n'y eut point de compagnons : Paul, un jour, pensa être en présence de Jésus et se crut interpellé par lui. Mêmes variations pour ce qui regarde le ministère futur de Paul auprès des païens : un récit en fait faire la révélation à Ananie[2] ; un autre fait faire cette révélation à Paul lui-même, mais plus tard, à Jérusalem[3] ; un troisième la met dans l'apparition du Christ à Paul[4]. Tout cela est parfaitement inconsistant. Il n'y a de net que la première impression, d'ailleurs essentielle : Paul s'est cru devant Jésus dans sa gloire, et la vision s'est imposée à lui, il se l'est interprétée après qu'il eut repris plus ou moins possession de lui-même.

On n'a pas lieu de s'étonner qu'il se soit cru appelé à l'apostolat en même temps qu'à la foi du Christ. Imagine-t-on Paul se convertissant pour prendre rang parmi les simples fidèles d'une communauté ? Pour un homme de ce tempérament, être à Jésus c'était être apôtre du Christ, et apôtre jusqu'au bout de l'humanité, jusqu'aux extrémités du monde. L'évangélisation des païens, qui entrait déjà plus ou moins dans les préoccupations de ceux qu'il combattait, hanta dès l'abord son esprit, avec celle du salut universel qui avait été réalisé par la mort de Jésus. Car on doit aussi croire l'Apôtre quand il dit avoir reçu son Évangile du Christ dans l'occasion même qui le convertit. Son activité indépendante, qui commence à s'exercer aussitôt après, prouve en effet qu'il s'est converti au Christ comme au Sauveur universel, qui appelait à lui les païens comme les Juifs.

Qu'il ait dès lors conçu son idée de l'être céleste, incarné pour racheter les hommes du péché en mourant sur la croix, et toute la théorie du mystère chrétien que nous voyons plus ou moins élaborée dans les Épîtres, c'est une autre question, qui ne peut être résolue que par une critique des textes plus méthodique,

1. Preuschen, 57.
2. Act. ix, 15.
3. Act. xxii, 17-12 ; *supr.* p. 319, n. 2.
4. Act. xxvi, 14-18.

plus approfondie et plus minutieuse que celle qui a été jusqu'à présent réalisée. Mais, si ce n'est Paul qui a construit le mystère, d'autres l'auront élaboré dans des conditions analogues à celles où Paul s'est converti.

Leur conversion se sera faite à un Christ dont ils portaient, sans s'en douter, les traits gravés en divers compartiments de leur mémoire. Ils avaient vécu dans une atmosphère de merveilleux, où les communications directes avec les êtres divins étaient la chose du monde la plus naturelle. Ils avaient connaissance de ces divinités dont on disait que la mort sanglante avait été un principe de salut. Ils n'ignoraient pas que, dans certains cultes païens hautement réputés, la familiarité de ces dieux sauveurs était considérée comme le gage d'une heureuse immortalité. L'idée d'une communion avec les esprits invisibles, d'une assimilation du croyant à son dieu par la foi, dans le rite religieux, ne leur était pas étrangère. Le Christ qui les appela ne fut donc pas le prédicateur du règne de Dieu, qui était ressuscité trois jours après sa mort ; ce ne fut même pas le juste souffrant pour expier les péchés des hommes : ce fut l'être céleste dont la mort avait tué le péché de l'humanité, qu'il avait porté dans sa chair. En sorte que l'éclair par lequel, selon les Actes, fut converti Paul, aura été le trait de lumière qui, jaillissant subitement de leur esprit inquiet, leur aura fait voir, dans le crucifié du Calvaire, le Sauveur divin qui existait dès l'éternité, prédestiné par Dieu à l'œuvre de rédemption universelle, et dont la mort même, suivie de résurrection, témoignait qu'il était pour tous les hommes le maître de l'immortalité[1].

Ces premiers théologiens du christianisme étaient entrés aussi avant dans le paganisme que le permettaient la constitution de leur esprit et les antécédents de leur pensée. Ils croyaient être restés, et ils restaient en effet sur le roc inébranlable du mono-

1. Que la gnose de salut qui est développée dans les Épîtres ait été, en réalité, celle de Marcion, Delafosse (*supr. cit.* p. 223, n. 1) ne l'a pas démontré ; en fait, Marcion n'a pu l'adapter à son système que par des artifices d'exégèse, que Delafosse voudrait arbitrairement transformer en équivoques, recherchées pour faire illusion au commun des chrétiens.

théisme juif ; ils pensaient avoir interprété selon son véritable sens l'espérance israélite et les promesses prophétiques ; ils s'imaginaient travailler toujours au recrutement du véritable Israël, tout en poursuivant la conversion du genre humain. Ils n'auraient pu aller au-delà sans porter atteinte, soit à la doctrine du Dieu unique, soit à l'unicité de sa révélation, soit au rôle unique du Christ. Le syncrétisme gnostique a pu les dépasser ; mais c'est que leur religion n'est pas vraiment syncrétiste ; elle n'a pas été délibérément construite avec des éléments de provenance diverse, ni pour s'accorder, en principe et pour le fond, avec d'autres religions, comme il est arrivé dans les cultes païens. Ils maintiennent à la révélation chrétienne la transcendance que le judaïsme attribuait à la révélation mosaïque. L'interprétation qu'ils ont donnée du rôle de Jésus leur a permis de transposer le judaïsme en mystère de salut universel ; mais ce mystère demeure unique en son genre, comme prétendait l'être le judaïsme parmi toutes les religions nationales. Aucun élément étranger n'était entré tel quel dans la conception chrétienne, mais une élaboration de la conception chrétienne primitive s'était faite peu à peu selon l'analogie des conceptions païennes, et cette conception s'était définie dans leur esprit, fournissant ainsi à l'Évangile la forme dont il avait besoin pour se répandre et s'enraciner dans le monde gréco-romain.

Il va de soi que les Irénée, les Origène, les Athanase, les Augustin s'employèrent à systématiser une doctrine qui n'eut pas en son commencement un équilibre logique ni une fixité de détails qu'elle n'a jamais acquis tout à fait. Elle se perfectionna et se compléta par l'expérience, les rencontres, les obstacles. En la forme qu'elle affecte dans les principales Épîtres, elle se développe visiblement en contraste du judaïsme et en opposition avec les chrétiens judaïsants. Le contraste avec le judaïsme pharisaïque exista nécessairement dès le début ; il s'affirma plus énergiquement lorsque Paul dut défendre les principes régulateurs de son apostolat contre ceux qui ne voulaient pas entendre

parler d'un christianisme non-juif. C'est en face de ceux-là, et aussi pour une adaptation nécessaire à la mentalité commune du monde méditerranéen, que le principe du salut par la foi au Christ se définit en une théorie de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi ; d'autre part, le succès de la propagande évangélique auprès des païens ne put que favoriser l'assimilation du christianisme aux mystères, induire Paul, ou tout au moins ses successeurs, à comprendre de plus en plus le salut comme une participation à la fortune du Sauveur, et les rites chrétiens comme un moyen de s'y associer. Encore est-il que ces progrès aussi s'accomplirent spontanément et sans effort de réflexion, par une sorte de suggestion naturelle, on pourrait dire par la fermentation de la foi, et aussi en contraste du paganisme et en opposition avec les adhérents des faux mystères. Mystères païens et christianisme se sont trouvés lutter ensemble pour la conquête de l'empire romain ; et le christianisme ne l'a emporté sur ses rivaux qu'en se faisant comme eux, on pourrait dire plus parfaitement qu'eux, un mystère de salut.

III

Le mouvement chrétien était doué d'une intense vitalité. Les progrès considérables qu'il réalisa en peu de temps témoignent que le terrain était préparé pour lui, et qu'il répondait, qu'il sut répondre au besoin du moment. Le judaïsme lui fournit dès l'abord un personnel de missionnaires ardents, qui pouvaient être de tendances assez diverses, et parfois même se quereller vivement, sans pour cela se diviser ni se considérer comme servant des causes différentes[1]. C'est parce que le judaïsme renfermait déjà ces tendances en lui-même et n'en réussissait pas moins à garder son unité dans la foi à son Dieu, à son destin. L'œuvre évangélique se poursuivit de même tant que subsista

1. Voir, par exemple, ce que dit Paul, PHIL. I, 15-18. Un fait, d'ailleurs, est plus significatif que toutes les déclarations : Paul n'a jamais rompu tout à fait avec la communauté de Jérusalem, ni celle-ci avec lui.

Jérusalem, sans qu'un schisme proprement dit éclatât entre les judaïsants extrêmes, groupés autour de Jacques, et les hellénisants décidés, dont Paul apparaît comme le plus actif. Paul nous a dit qu'il envoyait régulièrement des subsides aux saints « pauvres » de Jérusalem[1] ; il fit ainsi des collectes pour eux tant qu'il prêcha librement dans le monde païen[2] ; lui-même revint à Jérusalem, après sa grande tournée de prédication dans les villes d'Asie mineure, de Macédoine et d'Achaïe, et il fut accueilli par Jacques et les anciens de la communauté[3]. On passait sur les divergences, les froissements, même les procédés fâcheux, « pourvu que le Christ fût prêché ». Ni d'un côté ni de l'autre on ne se rendait compte de la scission radicale qui, par la force des principes et par la force des choses, allait intervenir à bref délai entre le judaïsme vieilli et le christianisme naissant, à tel point que le judéo-christianisme, c'est-à-dire, au fond, le christianisme de Jésus, serait traité d'hérésie par le christianisme hellénisant, qui finalement subsisterait seul, sans autre rapport avec le judaïsme que celui de son origine.

Cette souplesse, au moins apparente et provisoire, du christianisme primitif, tient à ce qu'il n'était pas né comme une secte fondée par un chef d'école sur une doctrine bien arrêtée, mais plutôt comme un courant puissant d'espérance religieuse, qui, inauguré par Jésus le Nazoréen, se concentra en son nom et se propagea, sous ce même nom toujours grandissant, parmi les Gentils. Jésus avait incarné un moment, et il continua d'incarner pour certains de ses fidèles, l'espérance juive ; puis il incarna aussi l'espérance de ces Israélites à l'esprit large qui tendaient, comme Philon d'Alexandrie, à voir dans le monothéisme juif, sainement compris, une révélation de sagesse pour tous les peuples ; et il incarna de même, comme Seigneur et Sauveur crucifié, l'espérance de toutes les âmes qui attendaient de la bonté divine un gage certain de pardon et d'immortalité. Tout cela

1. Gal. ii, 10.
2. Cf. II Cor. ix, 1.
3. Act. xxi, 18.

se fit promptement, spontanément ; et dans les premières effervescences de ce débordement de foi, les disparates ne provoquaient pas tout de suite la contradiction violente avec l'excommunication définitive.

L'on pouvait voir, en ces temps-là, un Apollos[1], juif de race, alexandrin d'origine, « homme éloquent », disent les Actes, « et fort savant dans les Écritures », arriver à Éphèse et prêcher le Christ dans la synagogue avec un certain succès, puis se rendre à Corinthe, où il enseigna un Evangile plus ou moins apparenté à celui de Paul, mais qui était, semble-t-il, d'une marque plus savante et plus au gré de certains fidèles corinthiens que la prédication de leur apôtre[2]. Cependant Paul ne prétendait point imposer à Apollos son propre thème d'enseignement.

Lui-même n'imposait pas plus le sien aux judaïsants, qu'il ne se laissait imposer le leur. Les débats qu'il eut avec eux ne portèrent jamais que sur des questions où la pratique était directement intéressée : si l'on obligerait les convertis du paganisme à suivre les observances judaïques, et si, dans une communauté mixte, les judaïsants refuseraient d'admettre les hellénisants à leur cène ou de participer à la leur. C'est pourquoi des divergences d'opinion, qui nous sembleraient avoir dû provoquer les plus violentes polémiques, passaient inaperçues ou ne suscitaient pas de querelles. C'est pourquoi aussi un enseignement comme celui de la Première aux Corinthiens touchant la cène eucharistique a pu se produire sous une forme qui nous

1. Act. xviii, 24-28. La notice suivante, xix, 1-7, signale aussi à Éphèse un groupe de douze chrétiens dans les mêmes conditions qu'Apollos. Les deux notices s'éclairent l'une l'autre, bien que la seconde, avec la réitération du baptême et l'imposition des mains par Paul pour l'effusion de l'esprit, si elle n'est tout entière du rédacteur, soit plus tendancieuse que la première. Il semble que le rédacteur des Actes, pour faire entrer Apollos et les « disciples » d'Éphèse (convertis d'Apollos ?) dans son cadre systématique de l'évangélisation chrétienne, en ait fait les adeptes d'une sorte de christianisme inférieur, qui auraient eu besoin d'être élevés au christianisme spirituel, véritable accomplissement du judaïsme légal (voir *Les Actes des Apôtres*, 710-723).

2. Cf. I Cor. i, 12 ; iii, 4-6.

semble contredire l'idée qu'on s'est d'abord faite de la cène dans la communauté apostolique. Mais la cène mystique s'est encadrée dans la perspective de la cène messianique et eschatologique. Et il faut se rappeler que la tenue extérieure du repas commun restait la même. Un peu partout l'on accueillait sans difficulté les visions qui complétaient, agrandissaient, embellissaient la tradition de l'Évangile.

Toutefois, si des courants divers pouvaient ainsi subsister quelque temps sans se combattre à outrance ou sans se confondre, et s'équilibrer par leur mélange, il était inévitable que bientôt l'un des courants l'emportât, et que l'unité se fît dans le sens de ce courant prédominant. Le petit nombre et l'isolement des communautés judaïsantes ne leur permirent pas d'exercer une influence sur l'organisation de la chrétienté. L'Église chrétienne s'édifia sur les fondements posés par Barnabé, Paul et les instituteurs du mystère chrétien, tout en gardant du christianisme primitif la tradition judéochrétienne touchant la vie et l'enseignement de Jésus, tradition dont certains tenants du christianisme mystique auraient été enclins à faire bon marché. Seulement cette tradition fut amalgamée avec le mystère de salut. Rien n'est plus instructif à cet égard que le récit du dernier repas du Christ dans les Évangiles synoptiques, où la vision de Paul est ajoutée au souvenir traditionnel, pour constituer la représentation hiératique de l'institution sacramentelle[1]. Déjà dans les trois premiers Évangiles, le prédicateur de Galilée en vient à tenir quelquefois le langage qui convient au Seigneur Christ et au Sauveur divin[2].

Dans le quatrième Évangile, qui s'inspire d'une philosophie mystique plus large que celle de Paul, plus dégagée du judaïsme et des subtilités de l'exégèse, le Christ est enfin qualifié dieu, et il parle constamment en dieu de mystère, venu en ce monde pour

1. Cf. *supr.* pp. 273, 276-280.

2. Cf. Marc, ii, 10, 28 ; iv, 11-12 ; surtout Matth, xi, 25-30 (Luc, x, 21-22). Pour la discussion de ce dernier texte, voir *Les Evangiles synoptiques*, I, 905-915 ; Norden, 277-308, où le caractère mystique du passage, sinon sa dépendance à l'égard d'un thème hellénistique antérieur, est solidement établi.

révéler le Père, dont il procède, et se révéler en même temps lui-même, le Père et lui n'étant qu'un. Si la tradition de Paul a donné au christianisme son rituel de mystère, c'est le quatrième Évangile qui a définitivement construit la personnalité du dieu de ce mystère, en expliquant la mission du Christ comme incarnation du Verbe éternel. La synthèse mystique du quatrième Évangile est beaucoup mieux équilibrée que celle de Paul. Il n'y est plus parlé de justification, mais de régénération. Comme le Christ est la pensée créatrice de Dieu faite homme, les sacrements sont l'esprit de Dieu dans le signe visible. Les faits évangéliques sont tournés en symboles de l'action salutaire du Christ dans les âmes. Et la préoccupation du dernier jour, si vive encore chez Paul, passe à l'arrière-plan, devient accessoire, la vie du Christ dans les âmes croyantes étant, dès maintenant, le principe et le commencement de la vie éternelle[1]. Ainsi le mystère était parfait, et le christianisme bien armé pour la conquête du monde antique.

Car c'est au mystère chrétien, ce n'est pas à l'Évangile de Jésus, que le monde antique s'est converti, ni qu'il aurait pu se convertir. Le monde antique n'aurait jamais voulu se faire juif. Au lieu que le mystère ait altéré l'Évangile, comme on le répète encore trop souvent, c'est le mystère qui a sauvé l'Évangile en en faisant une religion relativement universelle. La chimère apocalyptique du règne de Dieu serait tombée toute seule au bout d'une ou deux générations, après avoir recruté quelques adeptes parmi les Juifs, si l'Évangile ne s'était, opportunément et promptement, transformé en une religion indépendante du judaïsme, en économie de salut universel, qui avait en elle-même, et pour la vie présente, sa propre raison d'être, au lieu d'être un simple appel au repentir en vue du prochain jugement de Dieu et pour l'admission au règne du Messie sur la terre. Si pur qu'ait été le sentiment moral de l'Évangile, le cadre où il restait enfermé était beaucoup trop étroit, et ce sentiment à lui seul ne pouvait pas

1. Cf. *Jésus et la tradition évangélique*, 250-254.

constituer, il n'a jamais constitué une religion. Il procédait du judaïsme, et il demeurait lié à l'espérance juive. Il fut certes un élément dans le succès du christianisme, et celui qui a le plus contribué à faire de ce succès un progrès pour l'humanité ; mais tant s'en faut qu'il ait été, à proprement parler, le christianisme, et qu'il ait fait à lui seul la fortune de cette religion.

C'est le mystère qui élargit l'idée de Dieu. La philosophie de l'Évangile était un peu courte : un Dieu tout-puissant, à la vérité, mais qui fait surtout la pluie et le beau temps, mettant impartialement son soleil et ses nuées à la disposition de tous les hommes ; un Dieu universel, mais qui, en réalité, ne s'est jamais occupé que d'Israël, et maintenant encore ne pense qu'à lui, ne s'intéressant aux autres peuples que par rapport au sien ; un Dieu bon et miséricordieux pour le pécheur, mais qui, pratiquement, oublie le genre humain. Dans le mystère, l'horizon divin n'a plus de limites : Dieu ne connaît plus ni Juifs, ni Gentils, ni Grecs ni Barbares ; il a conduit l'histoire humaine pour le plus grand bien de l'humanité, ne se révélant d'abord au peuple juif que pour préparer sa révélation à tout l'univers ; et il veut le salut de tous, ne faisant aucune acception de peuple ni de personne.

C'est le mystère qui élargit l'idée du Christ. Jésus n'a jamais dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Le Christ johannique l'a dit pour lui. Jésus avait été envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël[1], et tant d'efforts qu'on ait faits, que l'on fasse encore pour se le dissimuler, il n'a pensé qu'à l'accomplissement de l'espérance israélite. On lui attribue cette parole qui conviendrait au plus orgueilleux des pharisiens : « Il ne faut pas prendre le pain des enfants pour le donner aux chiens[2]. » Quand même le mot ne serait pas authentique, il est très significatif déjà qu'on ait pu le lui prêter. Enfin sa mort même, cette mort que le mystère saura si bien transfigurer, n'a été due qu'à

1. Matth. xv, 24 (x, 6). Authentique ou non, cette parole résume bien la mission de Jésus.
2. Matth. xv, 26 ; Marc, vii, 27.

sa prétention messianique. C'était lui qui devait, comme Messie, présider au règne de justice. Le mystère a fait de lui le type divin de l'humanité ; du libérateur d'Israël il a fait le sauveur du monde ; du supplicié du Calvaire il a fait la victime de la rédemption universelle ; il a donné un sens humanitaire à la personne de Jésus et à la mission du Christ.

C'est le mystère qui élargit l'idée évangélique du salut. Qu'on se repente et qu'on soit juste et bon, car Dieu va venir juger son peuple: tel est, en résumé, le message de Jésus. L'esprit peut en être utilisable; à la lettre, c'est l'espérance israélite moralisée, mais surexcitée aussi jusqu'à perdre tout sentiment de la réalité présente. Annonce d'un règne des justes, des justes d'Israël, inauguré par la résurrection des saints d'autrefois et la fin du monde présent, perpétué cependant sur une terre nouvelle et dans un pays de rêve. A ce fantôme d'un Israël idéal et d'un royaume entre ciel et terre le mystère substitue l'idée d'une communion divine, réalisée dès cette vie au bénéfice du croyant, de tous les croyants, quels qu'ils soient ; il modère peu à peu l'illusion apocalyptique, en attendant qu'il la relègue à l'extrême limite de la foi, comme un dernier feuillet illustré de l'histoire humaine ; il identifie le royaume des justes au monde divin, et il le superpose au monde humain, où plongent dès maintenant ses racines, consacrant la vie présente pour l'immortalité, au lieu de l'absorber dans l'attente fiévreuse d'un bouleversement qui ne doit pas venir.

Il ne faut pas oublier cependant que le mystère chrétien doit à l'Évangile les éléments qui ont fait sa supériorité sur les mystères païens et qui lui ont permis de leur disputer avec avantage le monde méditerranéen. Le christianisme a eu tout ce qui faisait l'attrait des mystères païens ; mais il aura eu aussi quelque chose qui leur manquait, puisqu'il les a vaincus. Il manquait aux mystères une doctrine ferme sur la divinité ; il manquait à leurs mythes de salut un point d'attache dans l'histoire ; à l'idéal moral vers lequel ils tendaient plus ou moins à s'élever il manquait un point d'appui dans ces mêmes mythes, qui étaient

censés le soutenir. Or le mystère chrétien possédait ce qui manquait aux mystères païens ; il le possédait grâce au judaïsme et grâce à l'Évangile de Jésus.

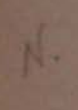
En élargissant l'idée de Dieu qu'il tenait du judaïsme, le mystère chrétien n'avait fait, en somme, que tirer les conséquences impliquées dans la notion du Dieu unique et transcendant. Mais il n'avait point affaibli cette idée en la poussant jusqu'à la pure abstraction, ou bien en faisant de la divinité une puissance myrionyme, adorée, sous des vocables divers, dans tous les cultes. Le Dieu des chrétiens restait aussi personnel, aussi jaloux de sa transcendance, que celui des Juifs. Peu importe qu'il en eût ou non le droit, c'était pour lui un grand avantage d'apparaître, par le témoignage d'Israël et de ses Écritures, comme le seul dieu dont l'histoire et la prépotence fussent nettement établies depuis les origines de l'humanité ; qui ne fût point le héros de mythes ridicules ou choquants ; qui se montrât en créateur tout-puissant dans une cosmogonie de si sobre tenue qu'elle en pouvait sembler vraie. D'autres mystères pouvaient avoir des éclairs d'une philosophie plus profonde. Le Dieu des chrétiens, identifié au Dieu des Juifs, possédait seul les titres qu'il fallait alors pour se faire accepter comme le vrai Dieu.

Jésus, de même, se trouva posséder, seul entre les dieux de mystères, les titres qu'il fallait pour se faire accepter comme le vrai Sauveur. Le Paul des Épîtres ne soupçonnait pas de quel avantage était pour le Christ du mystère d'avoir derrière lui Jésus le Nazoréen. Combien était flottante et inconsistante la légende des dieux sauveurs, quand on voulait la serrer de près, il est inutile de le prouver. Leur œuvre terrestre s'était accomplie dans les ombres du plus lointain passé, on ne savait pas quand, et même on ne savait pas très bien comment. Beaucoup plus nettement se dégageaient la personne et l'activité du Sauveur chrétien. Il était né au temps d'Auguste ; il avait prêché sous Tibère ; il avait vécu en Palestine ; il avait été crucifié à Jérusalem par ordre de Ponce-Pilate. Le mythe paulinien de la rédemption se présentait comme une histoire, du moment

que son héros avait incontestablement paru sur la terre et subi cette mort douloureuse qui était le salut du genre humain.

Enfin ce que l'on pouvait raconter de Jésus, de son enseignement, de sa vie, de son attitude devant la mort, lui faisait une physionomie digne du rôle salutaire qui lui était attribué. Sa morale était pure, et son existence avait été à la hauteur de sa morale. Tout cela s'interprétait, s'élargissait dans le mystère, mais donnait aussi au mystère une couleur de haute moralité, que n'avaient jamais eue, que ne pouvaient jamais avoir les vieilles fables de Dionysos, de Déméter, de Cybèle, d'Isis, de Mithra. Quel contraste entre la passion d'Attis, même celle d'Osiris ou celle de Dionysos, et la passion du Christ ! Par Jésus le mythe du Christ était vivant, au lieu que les mythes païens ne vivaient que par le sentiment qui en voilait à moitié la signification première, dépourvue de moralité.

Si donc il est vrai, en un sens, que le mystère chrétien a sauvé l'Évangile, d'autre part, il n'est pas moins vrai que l'Évangile a fait l'indomptable vigueur et le charme permanent du mystère chrétien. C'est par l'influence du judaïsme, et grâce à l'Évangile, que le mystère chrétien s'est affirmé comme l'unique économie de salut, et qu'il a pu se faire accepter comme tel. C'est aussi par l'influence du judaïsme, et grâce à l'Évangile, qu'il s'est organisé dès l'abord en Église, en communauté universelle, en une sorte de peuple élu, recruté parmi tous les peuples, royaume de Dieu réalisé dans la société des croyants. Par l'association intime de ces éléments provenant du judaïsme et des mystères païens, le christianisme a pu, comme religion, acquérir une puissance attractive et une vitalité que n'ont eues ni le judaïsme ni les mystères, et devenir la religion du monde romain[1].



1. Pour ne pas s'exagérer les difficultés qu'il eut à surmonter, il faut tenir compte de la mentalité commune en ce temps-là. « La destinée d'outre-tombe était alors la grande préoccupation. Un exemple intéressant de la vivacité de ce souci nous est fourni par Arnobe. Il se convertit au christianisme, parce que, conformément à sa psychologie singulière (?), il redoutait que son âme ne mourût, et crut que le Christ seul pouvait le garantir contre l'anéantissement final. » Cumont, *Religions orientales*, 220, n. 38.

CONCLUSION

L'Évangile de Jésus est véritablement devenu un mystère dans le christianisme, ou plutôt il est devenu le mystère par excellence, le seul qui, aux yeux des croyants, méritât ce nom, et la formule synthétique en est donnée dans Marc[1] : c'est « le mystère du règne de Dieu ». L'annonce du règne de Dieu est devenue une religion, le mystère du salut par le Christ qui est mort et ressuscité. La prédication eschatologique de l'Évangile, qui n'avait de pleine signification que pour les Juifs, qui n'était qu'une manifestation spéciale de la foi israélite, s'est

1. Marc, iv, 11. ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ · ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. L'évangéliste a songé au grand mystère du salut par la mort du Christ, mystère des mystères, devant lequel il ne se lassera pas de montrer inintelligents les apôtres galiléens, bien que Jésus le leur révèle sans figure, le leur « donne ». Matthieu et Luc, qui ne sont pas dominés par la même idée, parlent de « mystères », au pluriel, et disent qu'il a été « donné » aux apôtres de les « connaître ». Matth. xiii, 11. ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. Luc, viii, 10. ὑμιν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς. Cf. *Evangiles synoptiques*, I, 741-743 ; *L'Ev. selon Marc*, 131-133 ; *L'Ev. selon Luc*, 241. Noter que, dans ces passages, l'idée du salut par la « gnose », par la révélation du mystère, est étroitement liée à celle de la prédestination, comme dans Paul. Cf. Rom. viii, 28-30. Il n'y a pas lieu de contester le rapprochement avec les mystères païens, sous prétexte qu'il ne s'agit pas ici de mystère proprement dit, puisqu'il n'y a pas de secret. Le secret du mystère chrétien est dans le symbole qui l'enveloppe, symbole inintelligible au profane et au réprouvé, intelligible à l'initié et au prédestiné ; τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, dira Clément d'Alexandrie, *Strom.* i, 2, 23. Cette notion du secret est appliquée par les évangélistes à l'enseignement du Christ; les trois premiers semblent ne faire l'application du principe qu'aux paraboles, parce que la matière traditionnelle des discours de Jésus se prêtait peu à l'allégorie ; le quatrième fait constamment parler au Christ une langue de mystère. Une telle idée n'est pas propre aux Evangiles ; on la trouve dans Philon ; elle appartient à la théologie hellénistique, aux mystères mêmes. *Cf.* Reitzenstein, 36-38.

transformée en une foi autonome, en une religion distincte, en un établissement de culte qui affectait tous les caractères par lesquels les mystères païens tendaient à se distinguer des religions nationales d'où ils étaient sortis : c'est à savoir la garantie personnelle d'une immortalité bienheureuse par une initiation qui était une révélation, non le simple enseignement de croyances vulgaires, accessibles à tous, mais l'introduction du fidèle dans la sphère propre des manifestations et des opérations divines ; comme principe de cette garantie, idée fondamentale de cette rédemption, la notion d'un sauveur divin, révélateur et fondateur du mystère, révélateur du Dieu que l'homme naturel ne peut atteindre par les seules ressources de sa raison et de son activité[1], fondateur du salut qu'il effectue d'abord en lui-même en passant par la mort à l'immortalité ; comme expression et moyen de la communion divine par laquelle se réalise en ce monde le mystère et se prépare la bienheureuse immortalité de l'au-delà, des rites pleins de signification, des symboles pleins d'efficacité, des sacrements spirituels, par lesquels s'établit la conformité, l'identification du croyant au Christ qui a détruit le péché par sa mort et qui est à jamais immortel.

Il n'était pas besoin, vraiment, de prouver que le christia-

1. C'est le thème mystique du « Dieu inconnu », traité par Norden, *Agnostos Theos*, 51-124. L'idée du Dieu inconnaissable est au fond des systèmes gnostiques, où elle a d'ordinaire pour conséquence la subordination et même l'opposition du démiurge, le dieu des Juifs, qui était connu, à ce dieu primordial et ineffable. Son origine païenne est de toute évidence, et il n'est pas moins clair que la tradition chrétienne n'aurait pu s'y rallier sans réserve, à moins de renier sa base juive, biblique et évangélique. Les gnostiques pourtant n'avaient pas tout à fait tort de se référer à Matth. xi, 27, οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Norden (287) en rapproche Gal. iv, 8-9 ; I Cor. xiii, 12 ; Jean, x, 15 ; et il fixe le sens du membre de phrase qui introduit la déclaration touchant la connaissance réciproque du Père et du Fils (v. 27 *a*), πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει κτλ. Il s'agit d'une transmission de vérité, d'une communication du Père au Fils, qui est la connaissance même de Dieu, laquelle connaissance arrive par le Fils aux humbles qui l'écoutent docilement. Tout le morceau est conçu d'après un type qui se retrouve dans le dernier chapitre de l'Ecclésiastique, déjà dans le ch. xxiv, même dans Rom. xi, 25-xii, 2, aussi dans les livres hermétiques. C'est certai-

nisme fut un mystère, car il se donne comme tel, et rien n'est plus évident. Ce qui importait, nous l'avons dit d'abord, était de voir comment il l'est devenu, et comment il s'est trouvé réaliser mieux que tout autre culte la notion même du mystère. Car, s'il est clair que le christianisme est une économie de salut tout à fait analogue aux cultes de mystères auxquels il a disputé la conquête du monde païen et qu'il a vaincus, il n'est pas moins clair, si imparfaite que soit notre documentation sur les mystères païens, que la promesse d'immortalité bienheureuse était plus nettement définie, l'espoir même de l'immortalité plus intensivement surexcité dans le christianisme que dans tout autre culte rival ; que son idée du salut universel était énoncée avec une précision plus grande quant au rôle du médiateur et à l'objet de son épiphanie terrestre ; enfin que nulle part ailleurs la vertu des rites n'a pu s'exprimer avec une pareille plénitude de sens ni en plus simple appareil.

Si prompte qu'ait été la métamorphose de l'Évangile en mystère, ce ne fut pourtant pas l'œuvre d'un jour, ni d'un homme, ni même d'une génération de croyants, pas plus que ce ne fut le but conscient d'une ou de plusieurs volontés réfléchies qui se

nement un vieux thème de gnose. On ne serait pas embarrassé d'en trouver de très anciens types ailleurs qu'en Egypte : dans les vieux textes magico-religieux de Babylone, beaucoup de recettes employées en exorcismes pour la guérison des malades sont présentées comme une révélation que le dieu Éa fait à son fils Mardouk pour que celui-ci les communique aux hommes. Quoi qu'il en soit de ces lointaines origines, le passage évangélique est conçu dans l'esprit et le langage de la théosophie hellénistique, mais avec ce correctif spécifiquement chrétien, que la gnose véritable n'est pas une haute philosophie, d'ailleurs révélée, qui serait le monopole des sages de ce monde ; c'est une révélation qui s'adresse aux petits (cf. I. Cor. i, 18-iii, 2). Les gnostiques ont laissé tomber le correctif et repris l'idée d'une gnose transcendante et universelle, qui était fondée sur la notion du dieu inconnaissable. Cette idée n'a pas été perdue non plus pour la mystique chrétienne. Mais le texte cité par Norden, 114, ne prouve pas que l'idée du « dieu inconnu » soit d'origine proprement babylonienne. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), 355. Ce qui s'en rapproche le plus pourrait bien être le Temps infini de la théologie mithriaque. Cf. Cumont, *Mystères*, 106-108 ; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 85-87.

seraient délibérément proposé de donner à l'Évangile la forme de religion qui convenait pour assurer le succès de sa propagande. Les Épîtres de Paul permettent de discerner comment l'Évangile, recueilli par des Juifs hellènisants, s'est comme spontanément hellénisé, s'offrant ensuite par eux aux païens en religion qui leur était intelligible, qui avait tous les avantages, sans les inconvénients, qu'ils trouvaient dans le judaïsme, et de plus en cette forme d'économie de salut par un médiateur divin, qui leur était familière, et sans laquelle ils se sentaient mal à l'aise en face du monothéisme.

On ne remarque peut-être pas assez combien fut considérable, en ce premier âge du christianisme, la fécondité de la foi. Le cas d'Apollos, ce docteur d'Alexandrie, lointain précurseur des Clément et des Origène, a été précédemment signalé. L'auteur de l'Épître aux Hébreux avait aussi sa gnose, et il expose magistralement une théorie du salut, apparentée à celle des Épîtres pauliniennes, mais qui néanmoins constitue un autre poème ou un autre mythe de la rédemption : son Christ est préexistant dès l'éternité, et il sauve les hommes par sa mort, mais ce n'est pas précisément en tant qu'homme spirituel et que type de l'humanité régénérée, c'est en tant que pontife unique, institué pour offrir à Dieu le sacrifice incomparable par lequel seul sont expiés tous les péchés, c'est-à-dire le sacrifice de sa propre existence humaine, et pour apporter au ciel, une fois pour toutes, en y entrant par la mort de la croix, le sang de l'expiation universelle, comme le grand prêtre d'Israël entrait une fois l'an dans le Saint des saints, avec le sang des victimes qui purifiait provisoirement le peuple de ses souillures. A lire cette Épître, moins ancienne que celles de Paul, on croirait que celui qui l'a écrite est pourtant plus rapproché du judaïsme, moins rapproché des mystères par sa conception générale du salut par le Christ. Ce pourrait bien n'être qu'une apparence, vu que, sous la typologie de l'Ancien Testament, se rencontre une idée qui n'a rien de biblique, et qui est bien plutôt l'idée fondamentale des mystères, celle d'une mort divine dont

la vertu salutaire s'étend à tous les hommes de tous les temps[1].

1. L'auteur de l'Épître ne fait pas rentrer expressément les rites chrétiens dans ses spéculations, et certains critiques ont cru pouvoir en conclure que l'eucharistie n'avait pour lui aucune importance (J. Réville, 70 ; Goguel, 218), ou même qu'il l'avait combattue (O. Holtzmann, dans *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1909, pp. 251-260). L'auteur de l'Épître ne parle aussi du baptême que par allusion, ce qui ne prouve pas qu'il le dédaigne : c'est que son sujet ne comporte pas de développements sur les rites chrétiens, et qu'il n'a par ailleurs aucun motif d'en entretenir spécialement ses lecteurs. On ne voit pas qu'une mention spéciale de l'eucharistie se soit imposée dans Hébr. vi, 1-2, où sont énumérés les rudiments de l'enseignement chrétien, et ceux-là sont bien perspicaces, qui peuvent être assurés que les rites de l'initiation chrétienne ne sont point visés dans ce qui se lit ensuite (vv. 4-5) touchant τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας ; — mot de mystère pour désigner l'initiation chrétienne, qui ne se renouvelle pas ; l'auteur ne vise pas directement le baptême, mais il y pense : et rien ne prouve qu'il y pense à l'exclusion de la communion eucharistique — γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος. — On admet volontiers que la « dégustation du don céleste » et la « participation au saint esprit » sont une même chose ; mais il n'est peut-être pas si facile qu'on croit de déterminer ce dont il s'agit ; en tout cas, il ne paraît pas possible d'affirmer que l'auteur ne comprend pas l'eucharistie avec le baptême comme moyen mystique de la « dégustation » et de la « participation ». On y est d'autant moins autorisé, que, la même idée étant reprise plus loin, il est dit (x, 10) que « nous avons été sanctifiés par l'offrande, une fois faite, « du corps de Jésus-Christ », et que, si le violateur de la Loi de Moïse était condamné sans pitié (v. 28), à plus forte raison le sera (v. 29) ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας, καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας. Peu importe que « le sang de l'alliance » soit directement emprunté à Ex. xxiv, 8, et non à I Cor. xi, 25, il n'en est pas moins certain que le « corps offert » et « l'alliance dans le sang », idées pauliniennes qui sont essentiellement liées à la cène eucharistique, sont à la base de toutes les spéculations de l'Épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ et sur son sacrifice unique. Pas plus que Paul, cette Épître ne présente l'eucharistie comme un sacrifice ; mais, comme Paul, elle part, en quelque sorte, de l'eucharistie, pour interpréter en sacrifice le crucifiement de Jésus, la distinction du corps et du sang étant en rapport avec le rituel de la cène. Rien n'invite à supposer non plus que, dans ce passage, la purification par le sang de l'alliance et la participation de l'esprit soient conçues indépendamment des rites de l'initiation chrétienne, ou bien en rapport avec le baptême à l'exclusion de la cène. — C'est dans Héb. xiii, 9, qu'on a voulu voir une polémique dirigée contre l'eucharistie ; mais καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες, concerne visiblement une coutume étrangère dont les chrétiens sont encouragés à s'abstenir (Goguel, 219), soit que l'auteur ait en vue certaines recettes de mystique païenne (Windisch, *Der Hebräerbrief*, 106), soit qu'il vise les prescriptions alimentaires et les sacrifices de la Loi, ce qui paraît plus probable, étant donné

Dans le quatrième Évangile, ainsi qu'on a pu le voir[1], le mystère chrétien prend encore un autre aspect. La valeur mystique de la manifestation du Christ dans la chair n'est plus concentrée tout entière dans la mort et dans la résurrection de Jésus : c'est la carrière du Sauveur qui devient une épiphanie divine[2], où le Christ lui-même enseigne le mystère que seuls comprennent les enfants de Dieu[3] ; proclame la nécessité de la nouvelle naissance dans le baptême d'eau et d'esprit[4], celle de la communion

le contexte, bien que le conseil prenne ainsi un caractère plutôt théorique, et que le sens du v. suivant soit très discuté. V. 10. ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. De ce qui suit il résulte que l'auteur pense aux victimes de la grande Expiation, dont les prêtres eux-mêmes ne mangent pas. Ces victimes sont brûlées hors du camp (v. 11), et c'est pour cela que le Christ « a souffert hors de la porte » (v. 12) ; c'est pourquoi aussi les chrétiens n'ont pas de cité en ce monde (v. 13) et doivent offrir à Dieu un « sacrifice de louange » (v. 15), lui plaire « par la bienfaisance et la communion » (κοινωνία. V. 16). Littéralement, ceux qui sont affectés au service de la tente ne peuvent être que les prêtres et les lévites de l'ancienne Loi ; mais, comme l'autel des chrétiens ne les regarde pas, on leur oppose les chrétiens eux-mêmes, dont l'autel n'est pas de ceux où l'on vient chercher des viandes à manger. Il ne s'ensuit pas que les chrétiens n'aient point d'autel ni de tabernacle : leur tabernacle est le ciel où a pénétré le Christ, et là est l'autel où a été offert le sang du Christ, où s'offrent les sacrifices de louanges de ses fidèles. L'autel n'est donc pas la table de communion. Mais les sacrifices de louange sont en connexion avec la κοινωνία, qui est elle-même, comme la « bienfaisance », en rapport avec les assemblées chrétiennes, avec les réunions eucharistiques (Cf. JUSTIN, I *Apol.* 67 : *Dial.* 117). Ainsi l'Épître aux Hébreux ne contient pas de spéculations particulières sur l'eucharistie, mais il est gratuit d'affirmer que son auteur n'attachait pas d'importance à ce rite, et qu'il a dû l'entendre tout autrement que la Première aux Corinthiens. Il y donne lui aussi un sens en rapport avec son mythe de rédemption.

1. *Supr.* p. 327.

2. JEAN, I, 14. Il faudrait noter la portée mystique de tous les termes employés par l'évangéliste, ἐσκήνωσεν, ἐθεασάμεθα, δόξα, μονογενής, χάρις, ἀλήθεια. Déjà l'Ecclésiastique disait (XXIV, 8) que la Sagesse a pris séjour en Israël ; mais le lieu propre du Verbe, comme de la Sagesse, est πρὸς τὸν θεόν. Voir ne s'entend pas que du témoignage oculaire, mais de l'intuition supérieure et des contemplations de la foi, etc.

3. JEAN, I, 12-13 ; VIII, 43-44 ; XVII, 2-3.

4. JEAN, III, 3, 5. Nouvelle naissance, qui est une naissance « d'en haut », par l'esprit de Dieu. Cf. *Le quatrième Evangile*, 158. Ce n'est pas en ce sens que les Israélites et leurs rois étaient dits enfants de Dieu, ni que Jésus entend la nécessité de devenir enfant pour entrer dans le royaume ; mais c'est la définition plus nette de la filiation divine par l'esprit, dont il est parlé, GAL. IV, 5-6 ; VI, 15 (καινὴ κτίσις) ; II COR. V, 17 ; ROM. VI, 3-4, où nous avons vu la

à la chair et au sang du Christ dans la fraction du pain[1]; annonce le règne de l'esprit qui prendra sa place parmi les siens[2]; accomplit dans sa mort les desseins éternels[3], et monte au ciel pour préparer à ses fidèles une place auprès de Dieu[4]. Ainsi le mythe du salut s'est emparé complètement et définitivement de la tradition évangélique ; le symbolisme, ébauché dans Marc et les deux autres Synoptiques, a pénétré les souvenirs relatifs à la vie de Jésus ; et surtout la formule de la gnose chrétienne est trouvée. La puissance divine qui s'est manifestée en Jésus le Nazaréen était le Verbe divin, la Parole, par qui tout a été fait ; c'est ce Verbe qui est le Fils unique de Dieu, et qui, en se faisant chair, a fondé le salut[5].

Rien ne ressemble moins au développement logique d'une seule idée que ces poussées plus ou moins divergentes de la pensée chrétienne à ses débuts[6]. Ce sont des efforts orientés dans la même direction, mais non tout à fait sur la même ligne, et qui aboutissent à des résultats sensiblement analogues, mais non identiques. Chacun transpose la notion juive du règne des justes et de l'avènement messianique en une théorie de salut universel, avec le Dieu unique pour principe et pour terme, le Christ comme médiateur. L'analogie de certaines conceptions juives avec les conceptions païennes facilite la transposition. L'on passe

régénération présentée comme une résurrection. Ce sont là notions analogues à la foi des mystères, et qui ne dérivent point de l'Évangile prêché par Jésus. Cf. BAUER, *Johannes*, 34.

1. JEAN, VI, 53-58, 63.
2. JEAN, XIV, 17, 26 ; XV, 26 ; XVI, 7, 13-15.
3. JEAN, XIX, 28-30.
4. JEAN, XIV, 3 ; XVII, 24.
5. La conception johannique du Logos ne s'explique pas uniquement par Philon, dont il n'est pas certain, d'ailleurs, que l'évangéliste ait connu les écrits, mais par l'influence de doctrines moins spéculatives, plus voisines de la religion populaire et des mystères, comme celles qui associent le Logos à Hermès et au dieu égyptien Thot. Cf. REITZENSTEIN, 33-36 ; BAUER, 8.
6. Dans les Épîtres pauliniennes, Dieu veut détruire le péché par la mort du Christ, et le mérite de Jésus consiste dans son obéissance ; dans l'Épître aux Hébreux, Jésus lui-même offre son sang sur l'autel du ciel, mais après sa mort ; dans le quatrième Évangile, il se consacre lui-même, vivant, à l'œuvre de salut que sa mort accomplit.

insensiblement des unes aux autres, ou plutôt à des conceptions nouvelles dans lesquelles les notions païennes apparaissent plus fermes et les notions juives plus larges. On ne construit pas artificiellement la théorie pour qu'elle soit séduisante, on la crée pour soi-même d'abord, pour la satisfaction de l'intelligence croyante et des aspirations mystiques de l'âme, non précisément ni directement dans l'intérêt de la propagande. Ces penseurs chrétiens, qui sont des Juifs vivant dans le monde païen, ou des païens imbus de judaïsme, définissent leur idéal religieux conformément à leur propre mentalité judéo-hellénique. C'est pourquoi leurs théories sont des étoffes dont la chaîne est juive, et la trame plus ou moins teintée de paganisme. En dépit de leur variété, ces systèmes sont fondés sur trois principes qui leur sont communs : le monothéisme strict, qui est la foi traditionnelle d'Israël ; le rôle essentiel et unique du Christ, qui est une donnée de la tradition messianique et de l'Évangile ; l'unité nécessaire du corps chrétien, sentiment qui a de même son origine dans le judaïsme et dans l'esprit évangélique. C'est pourquoi des théologies plus ou moins disparates ne laissent pas de constituer une même foi, se produisent l'une à côté de l'autre sans se combattre, et s'absorberont finalement les unes dans les autres pour constituer la doctrine officielle de l'Église et la théologie orthodoxe.

Le mouvement gnostique[1], qui, à certains égards, ne fait que continuer les libres spéculations de l'âge primitif, en diffère pourtant essentiellement et a pu être sans injustice considéré comme un flot d'hérésies. Au premier abord, il semblerait que cette gnose soit un développement de celle dont certaines Épîtres de Paul, l'Épître aux Hébreux, le quatrième Évangile énoncent

1. Sur la gnose, voir principalement Bousset, *op. cit.*, et E. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme* (1913, 1925), en tenant compte, dans une large mesure, des critiques dirigées par le second contre le premier, mais en se gardant pareillement contre l'idée de faire naître le mouvement gnostique seulement au second siècle, de détacher les chefs d'école du courant dont ils dépendent, de n'attribuer qu'au gnosticisme déjà décadent l'adoption de l'idée sacramentelle, qui de là serait passée dans l'Église catholique au IIIe siècle. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), 491-493

avec quelque fierté les révélations. Elle aussi est une science de mystère ; elle aussi produit des mythes de salut, dont quelques-uns, celui de Valentin par exemple, peuvent sembler mieux équilibrés et plus profonds que ceux de la gnose apostolique ; elle aussi ne tarde pas à user, en ses conventicules, d'un rituel symbolique. Mais son fondement n'est point la solide foi juive au Dieu unique, créateur de l'univers ; elle s'oriente plutôt vers une sorte de monisme théosophique, dont la source est le syncrétisme païen ; elle volatilise la manifestation du Christ, allant même quelquefois jusqu'à supprimer la réalité de son incarnation, de sa mort et de sa résurrection, faisant de lui seulement l'éon révélateur de la gnose parfaite, par le ministère duquel les parcelles de l'esprit, qui sont tombées dans la matière et constituent la personnalité des hommes spirituels, remontent vers le plérome de la divinité ; elle se scinde en écoles et en chapelles, qui ne sont point précisément des Églises distinctes, mais qui sont bien moins encore une seule Église. On peut dire que le christianisme est une adaptation du mystère, — des éléments essentiels sur lesquels se fondait l'économie du salut dans les mystères païens, — au monothéisme juif, et que le gnosticisme est un accaparement du christianisme au profit du syncrétisme païen. Dans le christianisme, la philosophie et la mystique païennes sont, en une certaine mesure, absorbées par l'Évangile et utilisées par lui ; dans le gnosticisme, c'est plutôt l'Évangile qui est absorbé par la philosophie et la mystique païennes. La gnose a exploité le mythe chrétien, comme il lui est arrivé d'exploiter certains mythes païens. Plus intellectualiste à ses débuts que le christianisme commun, elle aboutit à des cultes qui non seulement dépassent la sobriété du symbolisme chrétien, mais qui ne reculent pas toujours devant l'obscénité, que les mystères païens ne connaissaient plus qu'en souvenir ; et en spéculant sur le salut par le moyen de la connaissance mystique, elle a fini par négliger plus ou moins et même quelquefois par offenser la moralité[1].

1. Cf. De Faye, 113-128, « les gnostiques licencieux ».

Aussi bien convient-il de ne point appliquer indistinctement la qualification de syncrétisme[1] au christianisme et à la gnose. Si l'on veut traiter de syncrétiste une religion qui n'aura pas grandi en dehors de toute influence étrangère aux conditions de ses premières origines, il n'y aura pas de religion qui ne soit syncrétiste, et il sera tout aussi difficile de découvrir une religion dont le type soit absolument pur, qu'il le serait de trouver un peuple qui ne soit aucunement de sang mêlé. Mais, tout de même qu'une nation, d'où que proviennent les éléments qui se sont fondus en elle et qui l'ont constituée, se distingue d'un groupement artificiel de peuples que la force ou une coalition provisoire associent dans une certaine unité, ainsi une religion qui a son caractère propre et son individualité, quelle que soit d'ailleurs l'origine particulière de telle croyance ou de tel rite, se distingue-t-elle de cultes qui prennent de toutes mains les éléments dont ils construisent leur synthèse théologique et liturgique, et qui sont toujours en voie de changement, parce qu'ils se font des emprunts mutuels par lesquels se remanie la mosaïque de leurs croyances et de leurs rites[2].

Le mot d'emprunt peut donner lieu à une équivoque lorsqu'on l'applique indifféremment au procédé par lequel se développe une religion originale en s'appropriant des éléments nouveaux, et à celui par lequel s'agrandit un système vraiment syncrétiste de croyances et de rites. Il est vrai en un sens, et faux

1. Il est assez difficile d'entendre une assertion comme celle de Gunkel, 88 : « L'enseignement de Jésus, tel que nous le connaissons en gros par les Synoptiques, n'est point syncrétiste ; mais le christianisme primitif de Paul et de Jean est une religion syncrétiste ». Deux pages plus haut, le même auteur dit que l'Évangile contient un élément étranger, la résurrection des morts. Comme cette croyance n'est point du tout accessoire à l'Évangile, il s'ensuit que l'Évangile aussi est syncrétiste, du moins au sens de Gunkel.

2. L'esprit des religions syncrétistes apparait dans le cas d'Isis se révélant à Apulée comme la déesse qui est adorée sous différents noms dans tous les cultes païens ; dans la philosophie religieuse qui est au fond de cette déclaration, et qui suppose que tous les cultes sont des formes plus ou moins équivalentes d'une même religion ; dans le fait que les païens recouraient à plusieurs initiations, assumaient les sacerdoces de différents cultes. A ces théories comme à ces pratiques le christianisme répugne absolument.

dans un autre, que le christianisme ait emprunté aux cultes païens la notion même et la forme religieuse du mystère. Cela est vrai, parce que l'idée du salut chrétien est une conception tout à fait analogue à celle des mystères, qui se traduit de façon analogue dans le culte, et que cette conception n'est pas celle du judaïsme et de l'Évangile, d'où le christianisme est sorti. Cela est faux, si l'on veut que l'idée païenne ait été, délibérément et telle quelle, transportée à côté de l'Évangile, en sorte que les deux formeraient comme les parties plus ou moins disparates d'une religion composite. Ni le monothéisme ne subsiste dans le christianisme avec ses modalités juives, ni le mystère avec ses modalités païennes. On a vu plus haut comment l'idée juive de Dieu s'est élargie dans le christianisme ; il convient d'ajouter qu'elle s'est adaptée au mystère en s'incorporant ce qu'il fallait de gnose pour que l'Évangile apparût comme ayant été dans l'histoire l'épiphanie de la Divinité. Il en va de même pour tous les autres éléments que le christianisme tient de judaïsme ; ils ont cessé d'être juifs, à raison de l'esprit nouveau dont les a pénétrés le mystère. D'autre part, ils ne sont pas pourtant devenus païens, et ce qui est venu du mystère pour les transformer ne l'est pas demeuré. Les trois personnes de la Trinité chrétienne ressemblent plus ou moins à telle trinité des cultes polythéistes et aux émanations de la gnose ; elles ne sont ni trois dieux d'un système polythéiste, ni trois éons gnostiques. Le Sauveur chrétien ressemble à tous les dieux de mystère, sans correspondre exactement à aucun d'eux ; et il leur est supérieur à tous, aussi bien par la définition métaphysique de son être que par la perfection morale de son caractère et l'idée morale de sa mission. Le christianisme n'a pas prétendu être un mystère comme les autres ni simplement supérieur aux autres ; il a prétendu réaliser éminemment ce que, selon lui, les cultes païens et les mystères païens ne réalisaient en aucune manière. Ce qu'il doit à la philosophie religieuse et aux croyances des mystères n'est pas moins renouvelé, transfiguré, agrandi, que ce qu'il doit au judaïsme. On dira donc, si l'on veut, que le christianisme

est un mystère, mais il sera bien entendu que ce mystère est unique en son genre et qu'il ne rentre pas dans la même catégorie, qu'il n'est pas du même type que les mystères païens, auxquels pourtant il ressemble et dont il est, en quelque manière, issu.

Autant l'influence de la philosophie hellénistique et de la mystique païenne sur le christianisme naissant paraît incontestable, autant il est difficile de déterminer dans le détail les conditions et la mesure de cette influence, et autant il paraît impossible de la résoudre en une quantité donnée de croyances et de rites qui auraient été importés des religions anciennes dans la religion nouvelle, sans aucun changement de leur caractère dans leur emploi nouveau.

Que le christianisme ne soit qu'un agrégat ou un résidu de vieux mythes orientaux, babyloniens, égyptiens, syriens, qui, à un moment donné, on ne sait trop pourquoi ni comment, se seraient coagulés dans le mythe du Christ et seraient devenus comme par enchantement le christianisme, ce postulat de nombreuses hypothèses récentes[1] ne tient pas devant l'histoire, et

1. Il ne s'agit pas seulement ici des hypothèses radicales qui s'autorisent d'un prétendu mythe du Christ pour nier l'existence historique de Jésus, mais d'autres systèmes moins absolus, moins logiques aussi peut-être, qui associent le prétendu mythe du Christ à l'existence d'un Jésus dont l'originalité aurait consisté à représenter « l'impératif moral de l'individualisme religieux » (GUNKEL, 87), c'est-à-dire qui n'aurait tenu à rien dans l'histoire, personnage sans réalité, dont le fantôme ne saurait conjurer les négations des mythologues conséquents. Le principe commun aux uns et aux autres, principe inavoué, non démontré ni démontrable, est que le christianisme serait une mosaïque fortuitement composée par la rencontre d'éléments divers qui s'y seraient simplement juxtaposés, et qu'on pourrait démêler à coup sûr, parce qu'ils y auraient conservé leur caractère natif. On oublie que ces croyances ont fait partie d'une religion vécue, et vécue intensivement, en sorte que toutes les idées qui y sont entrées en ont reçu la marque, changeant ainsi, plus ou moins, de signification, de forme et de caractère. Il n'y a donc pas à regarder que les idées, comme si elles s'étaient combinées toutes seules, en écheveau de fils embrouillés, mais les personnes par l'initiative desquelles s'est déterminé et agrandi le courant de la pensée chrétienne. Et ces personnes ne sont pas à considérer comme des « intellectuels » qui se seraient instruits du langage et des idées païennes pour l'intérêt de leur propagande, adoptant délibérément ce qui était à leur convenance (hypothèse de REITZENSTEIN, *supr. cit.* p. 312, n. 2, à propos de Paul), mais l'influence du milieu a été sur elles d'autant plus profonde

l'on a peut-être dès maintenant le droit de le considérer comme une mode scientifique dont les manifestations, parfois bruyantes, tomberont dès que l'on comprendra mieux ce que peut donner et ce que ne peut pas donner l'étude comparative des religions. L'évolution de celles-ci n'est pas celle d'un chaos de mythes s'accrochant les uns aux autres, au hasard des rencontres, pour constituer des systèmes de doctrine plus ou moins étranges et viables. Les religions vivent dans les hommes, et c'est par la vie intense qu'acquièrent d'abord en certains individus et certains groupements particuliers telles et telles conceptions religieuses, que se déterminent les mouvements religieux et que naissent les religions nouvelles. Tous les éléments de l'Évangile préexistaient dans le judaïsme ; mais il a fallu Jésus pour en percevoir et en créer la synthèse lumineuse, simple, moralement touchante et attrayante, qui fut la foi évangélique, embrassée par le groupe croyant qui, après la mort de Jésus, prêcha le Christ ressuscité. Tous les éléments du christianisme préexistaient d'une certaine manière dans le monde méditerranéen, quand l'Évangile commença de s'y répandre, franchissant les limites de la Judée et de la Galilée ; mais il a fallu des missionnaires comme Barnabé, Paul, Apollos, et d'autres plus ou moins connus ou inconnus, dont les apologistes du second siècle et les théologiens du troisième et du quatrième ont parachevé l'œuvre, pour réaliser la synthèse de l'Évangile et de la mystique païenne en ses éléments fondamentaux, de façon à constituer la religion universelle, ni proprement juive, ni proprement païenne, que fut le christianisme et à laquelle le monde romain put se convertir.

D'autre part, il ne doit pas être plus conforme à la réalité de se représenter le christianisme comme le fruit d'expériences religieuses absolument indépendantes, ayant en elles-mêmes toute leur explication, et par rapport auxquelles les conceptions et

qu'elle était inconsciente et même combattue. Ainsi ce n'est pas pour l'assimiler aux dieux de mystère qu'on a présenté le Christ comme un Sauveur divin ; c'est pour le distinguer d'eux et le mettre au-dessus d'eux qu'on l'a proclamé l'unique et véritable Sauveur. Et le mythe du Christ ne préexistait point au christianisme, il s'est formé et il a grandi avec le christianisme.

le langage mystiques des Épîtres, en tant qu'ils sont apparentés à la mystique païenne, ne seraient que des accessoires sans importance[1]. Les expériences religieuses ne se présentent pas dans les conditions des expériences proprement dites, non seulement des expériences physiques, où l'objet de l'expérience est une matière sensible, mais des expériences proprement psychologiques, où le sujet porte une attention réfléchie sur lui-même ou sur autrui ; une telle attention, qui est l'observation critique, est incompatible avec les mouvements spontanés de la pensée et du sentiment religieux, même dans le sujet de ces mouvements, qui ne peut les critiquer ainsi que quand il s'est dégagé de leur impression actuelle, en sorte que l'observation proprement dite n'atteint que le souvenir, non l'acte même de ce qu'on appelle assez mal à propos expérience, ni la cause profonde ou les origines de celui-ci. L'expérience religieuse, impression sentie d'un idéal humain, n'étreint pas, ne mesure pas, ne retient pas véritablement son ultime objet.

Si mystérieux qu'en soit le procédé, il est du moins évident que ses intuitions sont prédéterminées par les connaissances antérieures du sujet. La foi évangélique et la conscience messianique de Jésus n'étaient possibles que chez un Juif de l'époque où Jésus a vécu. La conscience de la justification ou du salut opéré par la foi au Christ mort et ressuscité, ce qu'on appelle volontiers l'expérience religieuse de Paul, n'était possible que pour un Juif ou pour des Juifs hellénisés, plus ou moins pénétrés de la mystique païenne. Et qui oserait soutenir que ces symboles du règne de Dieu, du Roi-Messie, de la justification par la foi au Christ sauveur, étaient d'abord et qu'ils sont restés des réalités absolues, toujours observables, alors que le salut, selon une grande partie du Nouveau Testament, n'était déjà plus le règne de Dieu annoncé par Jésus. Le travail intérieur de la conscience religieuse, même chez les plus grands initiateurs

1. Voir, par exemple, dans H. Holtzmann, II, 255-262, l'interprétation qui est donnée de la théologie paulinienne, en partant des expériences personnelles de l'Apôtre.

religieux, est préparé, conditionné par une tradition religieuse antérieure qui en détermine l'objet apparent, l'orientation, les modalités, et de telle sorte qu'il est arbitraire et superflu d'y prétendre discerner une matière d'intuition tout à fait personnelle, qui aurait une valeur absolue, et une donnée traditionnelle, qui pourrait être négligée : dans l'Évangile une perception morale, qui serait la connaissance unique du Dieu-père, et un apport théologique, qui serait l'espérance juive du règne messianique ; dans les Épitres et dans le quatrième Évangile, la conscience d'une régénération spirituelle, qui serait un fait psychologique de portée universelle, et la théorie de la rédemption, qui viendrait de la spéculation juive ou judéo-hellénistique, antérieure aux écrivains chrétiens. C'est dans la perspective apocalytique du règne de Dieu que Jésus a compris la bonté de Dieu. C'est dans la conception mystique du salut par la mort et la résurrection de l'Homme céleste qu'est comprise dans les Épitres la régénération de l'humanité. La substance de cette foi n'a été ni purement traditionnelle ni purement personnelle, elle a été en même temps l'une et l'autre. En un sens, ces grands croyants ont tout reçu de la tradition ; mais le sentiment qu'ils ont eu de ce qu'ils avaient reçu, l'information de la foi en eux, la combinaison de ses éléments, leur coordination, leur relief, la lumière projetée sur tel symbole, l'intensité du sentiment qui l'a vivifié, n'appartiennent qu'à eux.

Ainsi le christianisme n'a rien à craindre de la comparaison avec les mystères païens, mais il n'est pas au-dessus de toute comparaison avec eux. Les théologiens qui croient pouvoir décréter qu'il ne faut pas instituer de parallèle entre les premières origines chrétiennes et les cultes païens[1] présument de leur pouvoir sur le mouvement de la science contemporaine, et ils arrivent trop tard. Le travail de comparaison est com-

1. Cf. HARNACK, *Ist die Rede Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandtheil der Apostelgeschichte ?* (1913), 46, rappelant, à propos de Norden, *Agnostos Theos*, les travaux d'Usener, de Reitzenstein, etc., et terminant sa critique par le mot d'un « sage Anglais » : « Ne faites pas de comparaison. »

mencé ; nonobstant les exagérations, les conclusions trop hâtives et trop absolues, les généralisations superficielles, ce travail a déjà donné des fruits ; il ne peut manquer d'en donner davantage, en poursuivant ses recherches et en perfectionnant sa méthode. C'est pareillement se faire une grande illusion que de s'imaginer qu'on a écarté toute idée de dépendance du christianisme à l'égard du paganisme et des mystères païens, parce que l'on aura démontré avec beaucoup de minutie que les croyances et les rites chrétiens ne correspondent pas strictement aux croyances et aux rites païens avec lesquels ils semblent apparentés[1]. Si exactes que soient ces démonstrations, elles prouvent simplement que le christianisme est le christianisme, une religion originale, qui n'a point plagié les anciens cultes ; mais elles ne prouvent pas que le christianisme ait grandi sans rien devoir au milieu hellénistique où il a pris naissance. Prouver, par exemple, que le strict équivalent de l'eucharistie ne se rencontre en aucun mystère païen, pour autant que ces mystères nous sont connus, ne donne pas le droit de nier toute influence des mystères païens sur la cène chrétienne. Les premiers chrétiens n'ont pas institué la cène pour imiter un mystère quelconque, mais ils ont bientôt et de plus en plus compris la cène à la façon des rites de communion mystique usités dans le paganisme. Il en va de même pour tout le reste, à commencer par le Christ lui-même, dont l'idée n'est pas précisément celle de Dionysos, ni d'Osiris, ni de Mithra, et qui pourtant n'aurait jamais été compris comme il l'a été, si de Messie juif il n'était devenu un Sau-

1. Clemen, *Einfluss*, 82, citant Heinrici (*Intern. Wochenschr.* 1911, p. 430) : « Si l'on considère en son ensemble le caractère du christianisme primitif, il serait plutôt à définir une religion d'anti-mystère qu'une religion de mystère », oublie que cette opposition même implique une influence ; le christianisme a grandi contre les mystères en les combattant par leurs propres armes, en s'attribuant la vérité du salut dont les mystères n'avaient que l'ombre et la prétention. N'admettre l'influence des mystères que sur le gnosticisme chrétien, puis par le gnosticisme sur l'Église catholique, pour conclure que l'Église catholique seule, orthodoxe ou romaine, non le christianisme des premiers âges, a été une religion de mystère, pourrait bien n'être, encore et toujours, qu'un acte de foi protestante en la valeur absolue de l'Évangile et du christianisme primitif.

veur divin, à un titre censé meilleur que celui des dieux de mystère, mais analogue au leur. Quoi que l'on fasse, il restera toujours, en dernière analyse, que, si le christianisme des premiers temps n'a rien copié, rien emprunté littéralement, il s'est essentiellement conformé aux mystères, tout en les dépassant.

TABLE DES MATIÈRES

639. — Impr. Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 3-30